

Delphine Horvilleur

Madres, hijos y rabinos

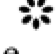
Traducción de Regina López Muñoz

Delphine Horvilleur

Madres, hijos y rabinos

Sexo, transmisión e identidad en el judaísmo

Traducción de Regina López Muñoz



Libros del Asteroide

Índice

Primera edición, 2024
Título original: *Comment les rabbins font les enfants*

Publicado por Libros del Asteroide S.L.U.
Santaló 11-13, 3.º-1.ª
08021 Barcelona
España
www.librosdelasteroide.com

ISBN: 978-84-10178-03-8
Composición digital: www.acatia.es
Diseño de colección y cubierta: Enric Jardí

A Edith y Michel Horvilleur,
mis padres

Nosotros los judíos somos
incapaces, es sabido,
de ponernos de acuerdo acerca de
todo lo que
comience por las palabras
«nosotros los judíos».

AMOS OZ

Introducción: ¿Pertenecer, tenerse aparte?

> No hay un comienzo; fui engendrado, cada cual a su tiempo, y desde entonces solo hay pertenencia. Lo he intentado todo para sustraerme, pero nadie lo ha conseguido. Todos somos añadidos.
>
> *Pseudo*, ÉMILE AJAR

Ya desde las primeras líneas de su novela, Romain Gary —bajo el pseudónimo de Émile Ajar— lleva al paroxismo lo que fue su intento de ser otro en la escritura.

El protagonista de *Pseudo*, escritor excéntrico con múltiples identidades, deplora la imposibilidad de la autogénesis. El ser humano comienza siempre en otra parte, a partir de otros, de los que está irremediablemente contaminado. Pero ¿cómo romper esos vínculos que encadenan y aprisionan? ¿Cómo dejar atrás la filiación que Ajar denomina «pertenencia»? A lo largo de la novela se busca unos padres nuevos y hasta se proyecta fuera de sí mismo, más allá de la especie humana, con el fin de soslayar cualquier nexo plausible. «Entonces me convierto en pitón, en ratón casero, en perro, en lo que sea con tal de demostrar que no estoy vinculado a nada.»

Lo que sea con tal de construirse sin ataduras, ni familia, ni pueblo, ni especie.

A su manera, nuestra época es heredera de los fantasmas de Gary. A las primeras de cambio se denuncian las alienaciones, en particular las relativas a la familia, y se ensalza el principio de

liberación del individuo en nombre del derecho que cada cual tiene, desde la infancia, a la autodeterminación, a liberarse del yugo impuesto por el nacimiento.

¿A quién pertenece el niño? «A nadie salvo a sí mismo»,[1] según afirma la Declaración de los Derechos del Niño. En nombre de esta autodeterminación se pretende proteger a los más pequeños de las creencias de sus padres o madres, muy especialmente cuando estos desean «marcarlos» con una señal religiosa física o verbal (circuncisión, bautismo...). Habría, pues, que protegerlos en aras de un «dejemos que tomen sus propias decisiones a su debido tiempo».

La paradoja de esta proclamada preocupación por la infancia es que socava una realidad del desarrollo psíquico de cualquier ser humano: nadie es capaz de evolucionar sin anclajes culturales, ya sean estos sensoriales, lingüísticos o relacionales. Dichos lazos representan unas trabas descomunales para el potencial infinito de una persona. Como si se tratara de una célula madre todopoderosa que deja de serlo al diferenciarse, restringiendo así definitivamente el campo de sus posibilidades, el niño encuentra obstáculos que se convierten en impedimentos para su ascenso.

Sin anclajes, el niño en desarrollo no posee futuro alguno. Debe saber que forma parte de un «nosotros» mucho antes de poder decir «yo». De hecho, para él esta huella es la condición para acceder al lenguaje.

Lo que caracteriza al ser humano no es su lenguaje, una capacidad significativamente extendida en el mundo animal, sino el hecho de que necesita a otro congénere para adquirirlo.

La paradoja de la condición humana radica en que solo podemos llegar a ser nosotros mismos bajo influencia de otros. Boris Cyrulnik lo plantea en estos términos:

> El niño de nadie será nadie. Necesita a alguien para ser alguien. Un recién nacido sin pertenencia está condenado a morir o a un mal

desarrollo. Pero un niño con pertenencia está condenado a dejarse moldear por aquellos a quienes pertenece.[2]

Es la ambigüedad de la transmisión: la no pertenencia condena a muerte, y el exceso de pertenencia, a no ser jamás uno mismo. La conciencia de una pertenencia puede crear un sentimiento de continuidad y de vínculo entre generaciones, pero también puede pesar demasiado e impedir el surgimiento de un individuo abrumado por el peso de su herencia.

Frente a la fantasía de no pertenencia de algunos existe otra que hoy en día amenaza nuestra sociedad: la del repliegue identitario y su obsesión por lo colectivo, con el comunitarismo y el nacionalismo como hijos legítimos y formulados en primera persona del plural, como un «nosotros» generalmente enunciado en contra de un «ellos». En la asfixia del «yo», las raíces y las herencias colectivas se convierten en la única definición del individuo.

Aun siendo nuestras afiliaciones proteiformes y complejas, de pronto algunos ya solo son franceses «de pura cepa», musulmanes, judíos u homosexuales, identidades casi exclusivas o, en todo caso, sumamente prioritarias y monolíticas.

Rechazo a la pertenencia o exceso identitario. ¿Y si ambos fenómenos fuesen en el fondo dos caras de una misma moneda? El sociólogo Jean-Claude Kaufmann observa dos consecuencias en el potente individualismo de nuestras sociedades. El individuo, dueño de su destino, padece una paradójica vulnerabilidad debido al alcance de las posibilidades.

Cada elección que hace, hasta la más minúscula, debe inscribirla paralelamente en un universo de sentido evidente, de propensión totalizadora. [...] El proceso identitario es una modalidad particular de la subjetividad en acción, consistente en fabricar, a cada instante, una totalidad significativa.[3]

En un sistema individualista poco tolerante con las normas

impuestas desde arriba, algunos individuos se sentirían algo así como impelidos a consolidar otras nuevas para acallar todas sus voces interiores. La consolidación de una identidad única que significa el «todo» del ser sella por sí misma todas las grietas.

El discurso religioso fundamentalista desempeña muy bien esta función. Fomenta un único marco interpretativo del mundo y se presta a las mil maravillas a la ilusión de una identidad «íntegramente» definida por un sistema y, por tanto, integrista. El «yo» reunificado puede desaparecer, fagocitado por el «nosotros» de dogmas y códigos. Por eso el integrista tiene tal obsesión con la pureza de las ideas, las creencias o los cuerpos: se percibe en la fidelidad absoluta a un sistema intacto que lo precedió y que debe sobrevivirlo.

Muchos discursos religiosos vehiculan la idea de que la transmisión depende de la plena fidelidad de los hijos a los padres, es decir, del no cuestionamiento de un sistema capaz de replicarse de generación en generación sin contaminarse. Según este marco conceptual, la identidad se vive como una clonación, y la absoluta rigidez de su duplicación es el origen de su legitimidad.

Por supuesto, esta identidad inmutable del «siempre ha sido así» es una ficción. Un célebre proverbio árabe afirma con sagacidad que «los hijos se parecen más a su tiempo que a sus padres».4 Así pues, reescribimos nuestras historias y metabolizamos nuestras herencias, tanto si pretendemos liberarnos de ellas como si, por el contrario, aspiramos a serles plenamente fieles.

La transmisión de una identidad nunca es una réplica exacta. Al igual que en la reproducción sexual, en cada generación surge algo inédito a partir del encuentro con otro que nos fecunda y engendra novedad e imprevisto.

En el contexto de obsesión identitaria actual, me parece urgente que exploremos nuestras tradiciones religiosas y lo que estas dicen realmente de la transmisión y la construcción de una

identidad. Este libro trata de hacerlo a través del prisma del judaísmo, una tradición con fama de estar obsesionada por la pertenencia al grupo. ¿El judío nace o se hace? ¿El judaísmo se transmite únicamente a través de la madre? ¿Por qué tienen tan mala prensa las madres judías? Estas cuestiones tradicionales, que hacen pensar en la influencia del grupo sobre el individuo, albergan en realidad interrogantes más profundos acerca de aquello que define una identidad. En otras palabras: ¿cómo «fabrica» el judaísmo hijos e hijas capaces de garantizar la perennidad de su transmisión, dejándoles al mismo tiempo «margen» suficiente para que el peso de las herencias no los sepulte?

Si el judaísmo sobreactúa en no pocas circunstancias el peso de las filiaciones, ¿no es precisamente para invitar a una desvinculación? Pongo un ejemplo: en las familias judías es frecuente ponerle a un bebé el nombre de un antepasado para honrar la memoria de alguien que ya no está.5 Pero ¿qué hacer con el nombre de dicho antepasado cuando es portador de dramas o tragedias? ¿Hereda la criatura las historias que la precedieron? ¿Retoma el hilo de una existencia interrumpida en el pasado, en ocasiones, de manera trágica? ¿Es de veras oportuno plantar un fantasma en la cuna de un recién nacido?

Sí y no. Desde luego, se corre el riesgo de que el fantasma acapare esa vida nueva. Puede convertirse en un «Pseudo» que, como en la novela de Gary, encadene la vida del protagonista a la de todos aquellos con los que está vinculado merced a su nombre, impidiéndole existir más allá de esa pertenencia. Pero el peso heredado puede también trabar al individuo de tal modo que este sea capaz de extraer de su historia familiar los elementos de una navegación personal. En ese pasado hallará los recursos para su creatividad, para una superación a partir de una historia.

En este caso, el peso deja de ser un ancla que inmoviliza la embarcación en puerto para convertirse en la llave para una

liberación del «yo», porque antes que él hubo otro «yo» que prolongar, que dejar atrás o al que oponerse. Este «pre-yo» podría resultar ventajoso, siempre y cuando no se transforme esta ascendencia en el todo de la propia identidad. Siempre y cuando, también, se sepa que la auténtica fidelidad es siempre una fractura parcial de la herencia.

Solo en la conciencia de pertenecer (*appartenir*) puede el ser humano tenerse aparte (*à-part-tenir*). No es una cuestión de «soslayar», como soñaba el protagonista de *Pseudo*, sino de aceptar que no se es tanto una suma como una secuencia matemática «definida por recurrencia».6 A la manera de $Uno + 1 = f(Uno)$, el niño siempre es «función» de las generaciones que lo precedieron, es decir, que se constituye con ellas, a partir de ellas, incluso a veces contra ellas. A través de esta ecuación con múltiples incógnitas podremos explorar a continuación cómo los rabinos, por medio de sus mitologías, su pedagogía y su sexualidad, fabrican niños, es decir, sentido.

FÁBRICA DEL PROGENITOR

Los rabinos y la mitología

Génesis de la madre judía

> Esto son un sacerdote, un pastor y un rabino a los que les hacen la misma pregunta: ¿cuándo empieza la vida? El sacerdote proclama, sin inmutarse: «En el momento de la concepción». El pastor replica: «¡Con el nacimiento!». El rabino, por su parte, se rasca la barba y dice: «Pues… la vida empieza… ¡cuando los hijos se marchan de casa!».

Pocos chistes judíos menos judíos que este, en la medida en que echa por tierra una de las imágenes tradicionales del judaísmo, a saber, la de los padres cuya identidad es inseparable de la de su prole. El resorte cómico habitual de esta parentalidad es el del vínculo asfixiante. El progenitor judío, en particular la madre, raras veces celebra la independencia de sus descendientes y que estos vuelen del nido familiar; más bien al contrario, se le atribuye una personalidad entrometida e intrusiva. La madre judía, especie de «anti-Tefal» afectiva, agarra y se pega en cualquier circunstancia a su progenie sobreprotegida e infantilizada. Asfixia a base de amor y culpabilidad a quien en su opinión será para siempre un niño, y lo empolla como si el embarazo nunca terminase del todo. Dice: «¡Ponte un jerseicito, tesoro, que tengo frío!» y sabe mejor que él cuáles son sus necesidades e intereses porque para ella su cuerpo y el del hijo forman uno solo para toda la eternidad. Los chistes sobre las «madres judías» conforman una categoría humorística propia y siempre retratan este amor excesivo e invasivo, una especie de fusión patológica y una autonomía menoscabada.

¿Será específicamente judía esa «patología»? Desde luego que no, por más que todos los tópicos revelen algo del grupo que los vehicula o los encarna. Es posible que el judaísmo conozca mejor

que otras culturas la inquietud de las madres y su conocimiento de las amenazas que han pesado sobre sus hijos a lo largo de la historia, hasta el punto de condicionar en ellas un reflejo sobreprotector y de buscar en el humor una escapatoria a esa angustia genuina.

La «madre judía» no es siempre judía, ni siempre mujer: en ocasiones es un padre gentil. Es lo que pasa con las categorías genéricas: trascienden aquello que designan y describen un fenómeno universal bajo la apariencia de un particularismo. El judaísmo no tiene la exclusiva de la parentalidad apegada, pero esa reputación se le adhiere a la piel, alimentada por la profusión de novelas y relatos que la ponen en escena. De las «promesas del alba» y otros sueños de grandeza susurrados al oído de un Romain Gary para quien «la voz de mi madre se había apoderado de la mía» al complejo de un Portnoy del que Philip Roth afirmaba que «un judío cuyos padres viven es un niño de quince años y lo seguirá siendo hasta que ellos mueran», el humor judío convierte esta parentalidad invasiva e infantilizadora en elemento de identidad colectiva y hasta cuando se rebela contra ella la reivindica casi como un tesoro de su patrimonio.

He aquí lo que lleva al rabino o al exégeta a interrogar el soporte del patrimonio judío por excelencia que es el texto. ¿Aparece ya la «madre judía» en las páginas de la Biblia y el Talmud? Para descubrirlo, es preciso explorar los modelos bíblicos y rabínicos de parentesco tal y como aparecen en las fuentes tradicionales.

C'était un pov' gars / qui s'appelait Armand / y n'avait pas d'papa / y n'avait pas d'maman («Armand», canción de Pierre

Vassiliu)*

Existe una versión bíblica de esta canción, solo que el Armand del texto se llama Adán. Al principio no tiene ni padre ni madre. A diferencia de las mitologías griegas u orientales, en la Biblia no se habla de una pareja divina que engendra el mundo u otras divinidades. A diferencia de Zeus u Osiris, la divinidad del Génesis no tiene ni compañera ni hermana que desposar. A Dios nunca se lo llama padre, no da a luz ni a través del muslo ni de la cabeza, y no pare a ser alguno mediante la procreación. Dios crea un mundo y una humanidad sin padres en el «orfelinato» que es el jardín del Edén.

La humanidad aparece en forma de ser creado a partir del barro y cuyo nombre porta la huella de dicha materia.7 Este ser «barroso» está poco menos que esculpido en la materia y a través de las fosas nasales se le insufla un aliento divino que le da la vida.

Más adelante, a partir de Adán, se crea una mujer junto a él y no a partir de su costilla.8 El primer alumbramiento, por lo tanto, lo vive un hombre y Dios le hace de partera. Extraña sala de partos la del jardín del Edén, de la que la mujer está ausente o, más bien, en la que está a punto de nacer.

A falta de ser nombrada por sus progenitores en el momento del nacimiento, esta humanidad primigenia se nombra a sí misma al revelarse. Si bien dar con un nombre suele ser la prerrogativa por excelencia de los progenitores, Adán asume el suyo la primera vez que ve a su mujer, salida de él, de la que dice: «Esta será llamada mujer [*isha*, literalmente «hombresa»], porque del varón [*ish*] ha sido tomada».9 Es decir, que al nombrarla a ella se nombra a sí mismo, él que nunca se había llamado así. El hombre nace, pues, *post partum*, en el momento en que encara a la mujer salida de él.

Tan pronto como tiene lugar este primer encuentro humano

de la historia, el de los dos primeros miembros de una humanidad sin padre ni madre, surgen por primera vez en la Biblia las palabras «padre» y «madre». La historia todavía no conoce esta figura, pero el versículo impone ya que nos desembaracemos de ella:

> Entonces este exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada». Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. (Génesis, 2:23-24)*

Tan pronto como la mujer es creada, se le ordena al hombre que abandone a sus progenitores... a él, que no tiene nada parecido. Se le manda que tome distancias, que se independice de una generación previa que no existe para unirse a una criatura que será su esposa, una mujer a la que debe coserse cuando precisamente acaba de desprenderse de ella. No sin cierto sentido del humor, la Biblia formula la orden de abandonar a un pariente y desposar a una no pariente antes incluso de que los padres y las madres sean creados, y cuando el único pariente que el hombre posee es su mujer. Dicha orden se impone, por lo tanto, a unos personajes que son los únicos que no tienen a nadie a quien dejar.

Es como si el Génesis tuviera prisa por inculcar una separación necesaria, hasta el punto de no esperar a que sean creados aquellos de los que es menester separarse. Y la llamada resuena como una advertencia a las generaciones futuras, a las que se ruega que desconfíen de los progenitores demasiado apegados. ¿Odia la Torá a las «madres judías» hasta el punto de anularlas antes de que existan? ¿Y si las madres judías tuvieran motivos para estar paranoicas?

Adán y Eva se convierten en padres y traen al mundo a una primera fratría, que sale mal. Caín, el hijo asesino, será padre también. Así arrancan las primeras genealogías de la historia,

pero el patriarcado aún no.

Hay que esperar varias generaciones para que surja en la historia bíblica el más grande de todos los padres, que se convertirá simbólicamente en el de las tres religiones monoteístas, Abraham. Él es el primer personaje que porta en su nombre la paternidad glorificada. Porque, en hebreo, «padre» se dice *av* (o *ab*), palabra compuesta por las dos primeras letras del alfabeto hebreo. Literalmente, pues, «papá» se escribe «principio del alfabeto»: el orden paterno es, para el pensamiento hebreo, un abecedario del mundo, es decir, el origen de un orden. Y, de hecho, Abraham encarna esto mismo en la tradición rabínica: es el inicio de un cambio radical, una ruptura con un mundo idólatra, aquel que emprende un camino inédito de la relación con Dios en el viaje monoteísta.

En este sentido es el abecedario de un mundo nuevo, el *av* de una nueva religión.

Nace como Abram —literalmente, «padre excelso»— y más tarde pasará a ser Abraham, «padre de multitudes», pero desde el inicio de su periplo y hasta el final será padre, como si nunca hubiera sido hijo. Cuando nace, su padre lo llama «papá». Curioso nombre para un bebé, pura inversión de la filiación.

El viaje de este niño-padre se narra a través de un célebre episodio bíblico que la tradición rabínica denomina *Lej Lejá* —por la orden de partida que Dios da a Abraham—, un relato que a su manera refleja «cómo se hacen los papás» según la Biblia.

Tout le monde sait comment on fait les bébés / Mais personne sait comment on fait les papas («Papaoutai», canción de Stromae)*

Abraham (que todavía se llama Abram) es hijo de Téraj y descendiente de Mesopotamia. Un buen día oye una llamada

divina que lo insta a abandonar su tierra natal y la casa de su padre en pos de una tierra que «Dios le indicará» con la promesa de establecerse y obtener una descendencia tan numerosa como granos de arena contiene el desierto. Él obedece y emprende el camino hacia Canaán con Saray, su mujer estéril, su sobrino y sus sirvientes.

Así cuenta el relato bíblico esta partida, recogido en el capítulo 12 del Génesis. Se desvela poco acerca de la infancia del héroe y su estado de ánimo en el momento del viaje, pero no importa: la literatura rabínica, denominada *midrash*, es una tradición ancestral que consiste en llenar las lagunas del texto y las elipsis del relato mediante comentarios transmitidos de generación en generación, brindándole así al texto primigenio otras capas narrativas.

Una célebre leyenda rabínica cuenta que Téraj, el padre de Abraham, era comerciante de ídolos. El adorador politeísta vivía en la ciudad de Ur de los caldeos. Cierto día, su hijo Abram denuncia la impostura teológica del mundo de su padre y rompe los ídolos, rompiendo también con sus orígenes. La puesta en marcha del héroe, por tanto, no es tanto geográfica como espiritual: Abram abandona el mundo de su infancia y sus orígenes y sale así de la noche idólatra.10 Para convertirse en padre de un mundo nuevo, principio motor y original de otro sistema que él inaugura, debe dejar atrás el suyo y poner en práctica un viaje personal y sin precedentes.

Tanto para los rabinos como para los exégetas de las tres religiones abrahámicas, este personaje de patriarca posee la paternidad de ese viraje. Es un pionero, precursor e iconoclasta en el sentido más literal del término, capaz de destruir los ídolos de sus orígenes.

Esta lectura convierte a Abraham en un revolucionario, en ruptura total con sus propios padres. Al romper con ellos deja de

ser el hijo de nadie, ya solo es padre. Abraham se convierte en «nuestro» padre, y nosotros somos sus hijos e hijas porque él ha roto con sus padres y ha dejado de ser un hijo para ellos.

En esta ruptura radical, encarna perfectamente lo que Dios le había dicho a Adán: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre».11 En todo caso, así es como escogemos contar su historia.

En realidad, el lector aplicado de la Biblia está obligado a reconocer que la historia familiar de Abraham (y, por tanto, la nuestra) es más compleja. Existe otro relato, el de una herencia asumida por el héroe como secreto familiar. Para descubrirlo, basta con iniciar la lectura unos cuantos versículos más atrás, antes del capítulo 12 del Génesis. Ahí descubrimos la existencia de otro viaje. Y se habla de un Abraham-hijo y no solo de Abrahampadre. Leemos que:

> Era Téraj de setenta años cuando engendró a Abram [...] y salieron juntos de Ur de los caldeos, para dirigirse a Canaán. Llegados a Jarán, se establecieron allí.

Estos pocos versículos esbozan una historia distinta: el hombre que abandona Ur en primer lugar no es Abraham, sino su padre. Téraj se proponía llegar a Canaán, y por motivos que no se nos explican se detiene a medio camino, en una ciudad denominada Jarán, en la que se establece con los suyos. Solo después, unos años o unos versículos más tarde, su hijo, su heredero, oye la llamada divina, el mensaje de un Dios que le dice *Lej Lejá*, dirígete hacia la tierra que yo te mostraré. Esa tierra no se nombra en la llamada de la divinidad. Sin embargo, cuando Abraham se echa a los caminos y responde a lo trascendental, se dirige al mismo destino que se había impuesto su padre.

El secreto familiar de Abraham es que su camino se inscribe

en la continuidad y no solamente en la ruptura. El héroe reanuda el camino emprendido por la generación anterior. Ciertamente, lo hace con la carga de otra llamada y otro destino, pero prolonga asimismo un surco paterno hacia la tierra prometida. Abraham es de este modo el primer sionista y el primer «sillonista»,[*] en pos de su tierra prometida.

Esta otra lectura del viaje brinda una dimensión nueva al héroe. Abraham es un padre y un hijo. A la vez pionero y heredero, es quien abre una vía inédita a la vez que prosigue un camino.

¿No ocurre lo mismo con todos y cada uno de nosotros? Muchos hombres se tienen por revolucionarios cuando no hacen más que prolongar una senda tomada por quienes ellos mismos han tratado de abandonar. Y viceversa, cuántos hijos no están convencidos de su fidelidad a una herencia que no obstante traicionan.

El heredero se atribuye la misión «de continuar la tarea asumida por otro u otra, de llevarla más lejos», escribe Pierre Pachet. «La base de esta concepción es la percepción frecuente —y muy compartida— de que nuestros padres han vivido solo a medias [...], que se les ha truncado lo que una vida humana puede darles. Muchas vidas tienen su punto de partida en la adolescencia, movidas por una fuerza más o menos confusa en su orientación que dice: yo no viviré así, yo no me dejaré recluir.»12

Abraham, el hijo que lleva en su nombre la paternidad, no es una tabla rasa genealógica. El viaje de su padre ronda su historia personal, y a partir de ese viaje navegará él, entre la réplica y lo inédito, entre la pertenencia y el rechazo.

Tal sea acaso el sentido de la misteriosa fórmula divina que

recibe: *Lej, Lejá*! Según las Biblias, se traduce indistintamente como «¡Ve!», «¡Ve hacia ti!» o «¡Ve por ti!». Las dos palabras que la componen son en hebreo el mismo término enunciado dos veces, dos letras repetidas de forma idéntica (*lamed jaf*, *lamed jaf*), con una simple vocalización distinta, un mensaje que resuena cual tartamudeo: «¡Ve-Ve!».

Abraham oye la orden como si emitiese un eco. Puede que oiga a un tiempo el requerimiento de partida dirigido antaño a su padre y el eco de dicha llamada a su propia generación, portador de un viaje sin precedentes, pero cargado también con el de la generación pasada, que Abraham tendrá que metabolizar y llevar consigo hacia su tierra prometida: ¡Ve-Ve!

Mes chers parents, je pars. Je vous aime et je pars («Je vole», canción de Michel Sardou)*

Abraham, niño de papá... Las religiones monoteístas nunca se cuentan en esos términos la historia del patriarca en su «catecismo» oficial, sino que prefieren —comprensiblemente— ver en él a un hombre rupturista, pues de esa escisión absoluta depende su origen *ex nihilo*, una historia purificada de todo pasado culpable, desvinculada de toda herencia mancillada. En la génesis de todos los héroes y de casi todos los mitos hay una partida o una ruptura genealógica. De Ulises a Edipo, pasando por Rómulo y Remo, pareciera que siempre hay que abandonar al padre y a la madre para que dé comienzo una verdadera historia. Como si no hubiera futuro sin ruptura.

El Abraham liberado de su padre se convirtió así en padre de todos los creyentes. De él se reclaman, a él desean mantenerse fieles. Debemos reconocer que la reivindicación encarna una paradoja perturbadora. ¿Por qué escoger un padre que rechazó de plano al suyo? Extraño paradigma. Nosotros, herederos de un hombre que negó su herencia, estamos entregados a la sumisión

filial y la fidelidad a un hijo insumiso y rebelde.

Así pues, se impone una pregunta filosófica, casi en la estela de un enunciado de lógica: ¿cómo resolver la ecuación abrahámica? ¿Debemos ser fieles también a nuestra infidelidad? El poeta israelí Yehuda Amichai lo expresa estupendamente en uno de sus poemas:13

> Somos hijos de Abraham,
> pero también nietos de Téraj
> y tal vez sea hora de que los nietos
> hagan a su padre lo que hizo él al suyo,
> cuando rompió los dioses de su casa
> y los ídolos, su religión y su creencia.
> Mas esto será también el inicio de otra religión.

Ser hijo de Abraham, heredero de su revolución, ¿no es acaso desconfiar de la amenaza de idolatría que pesa sobre cualquier herencia, incluso sobre la de Abraham desde que lo convertimos en icono?

Allô maman bobo (canción de Alain Souchon)*

Si es preciso destruir los ídolos de los padres, ¿podemos hacer lo mismo con los de nuestras madres? Preguntado sobre la libertad de expresión y sus límites, el 15 de enero de 2015, o sea, días después de los atentados que sacudieron Francia, el papa Francisco declaró: «Si un gran amigo habla mal de mi madre, puede esperarse un puñetazo». Esta fue la sorprendente metáfora que escogió el pontífice para definir los límites de la libertad de expresión, la intolerable ofensa verbal que explicaría el uso de la violencia por parte de quien se siente insultado o violentado por una palabra de índole blasfematoria. Una reacción de lo más «humana», la del jefe de la Iglesia, que no parece poner la otra

mejilla cuando se trata de defender el honor materno vulnerado. El sumo pontífice evoca aquí la ofensa absoluta que constituye para muchos hijos el hecho de que se denigre a su madre deshonrándola mediante el lenguaje. Tal sería el símbolo de la piedad filial verdadera: levantarse para vengar la ofensa a la maternidad sagrada, más concretamente el insulto verbal de carácter sexual, pues por ahí suelen ir los tiros. ¿Habría soltado Zinédine Zidane el cabezazo al jugador del equipo contrario si este hubiese acusado a su madre de tener mal aliento o los pies grandes?14 No permitir que se hable mal de mamá, en particular de su sexualidad, es una inquietud de no pocos hijos de todo origen y condición, incluso de los que no tienen madre judía.

También en este caso conviene reflexionar sobre la figura de la maternidad en las fuentes tradicionales, para encontrar tal vez a la madre de todas las «madres judías».

Por lo general, a las matriarcas y heroínas del Génesis se las ensalza por su capacidad para engendrar. La fecundidad que se les atribuye —a costa de no pocas fatigas en ocasiones— constituye la bendición suprema en el paradigma bíblico. Las madres son, por encima de todo, matrices en el corazón del mundo patriarcal, y con mucha frecuencia acceden a su destino a través de la noble función uterina. Cuando, según la expresión bíblica, «Dios se acuerda de ellas», la vía de la procreación se abre y su destino se hace realidad.

Abundan en los textos los modelos de madre, pero la literatura rabínica opta por otro arquetipo de maternidad. Para los rabinos, la figura matricial por excelencia no es una mujer, sino una tierra. Una madre que es útero, pero no biológico, sino geográfico: Egipto.

A través de incontables leyendas, la literatura rabínica se hace eco de esta percepción maternal de la tierra de Egipto, del

mismo modo que los árabes la apodan *Umel-Dunia*, la madre del mundo. El lector aplicado de la Torá y sus comentarios es invitado a aprehender el Éxodo en forma de relato obstétrico.

Tell old Pharaoh to let my people go («Go Down Moses», canción espiritual tradicional)

Al principio del libro del Éxodo, los hebreos se establecen en Egipto. Un puñado de ellos, la «simiente de Jacob», penetra en el territorio y toma una provincia denominada Gosén, que para los rabinos se convertirá en el saco gestacional de la nación hebrea. Allí, sus habitantes «fueron fecundos y se multiplicaron; llegaron a ser muy numerosos y fuertes y llenaron el país».15 El feto hebreo crece en la matriz y ocupa cada vez más espacio. Y helo aquí comprimido en la «tierra de estrechez» que es Egipto.16 Pero la matriz egipcia no tiene ninguna intención de «liberarlo» y no se plantea parir a aquel que le pertenece. Egipto es una madre que encierra a su descendencia y pretende someterla. No acepta que ese hijo que ha prosperado dentro de ella se independice y salga, de suerte que prefiere verlo morir *in utero* antes que dejarlo libre, fuera de ella.

El relato del Éxodo es para los rabinos el de un alumbramiento provocado por una divina partera. El trabajo de expulsión se inicia antes del plazo previsto,17 con los dolores que entraña el parto. Diez plagas caen sobre la madre y la golpean dolorosamente en sus carnes, mientras se dilata el paso que los hebreos prematuros deberán tomar. El bebé se adentra en el canal de parto, durante la noche de la Pascua judía que en hebreo se denomina «la fiesta del paso», y por fin se halla a las puertas de un mundo nuevo.

Para contar este episodio mítico y fundador de su identidad, la literatura rabínica utiliza todas las metáforas de una sala de partos y de la ginecología obstétrica. Así pues, Dios hace salir al pueblo de Egipto «como el ternero que se saca de la vaca», como un pueblo salido de otro pueblo.[18]

Cuando Dios abre milagrosamente en dos el mar Rojo para que los hebreos lo atraviesen sin mojarse los pies, rompe aguas para permitir que el recién nacido vea la luz y salga de la matriz acuática.

El pueblo nace en esa liberación y en el desierto deberá aprender a ser autónomo, fuera ya del útero que lo albergó y que él debió abandonar para sobrevivir. La orden dada a los hebreos es clara y reiterada: «No volveréis a ir jamás por ese camino».[19] No hay vuelta atrás. Nadie regresa al vientre de sus orígenes, aunque la tentación es grande. Ese deseo regresivo lo expresan los hebreos de múltiples maneras durante la travesía del desierto. Egipto los obsesiona y hete aquí que idealizan la vida que llevaban allí y hasta el alimento que consumían. «¿Por qué salimos de Egipto?», se lamentan, nostálgicos. «¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, y de los pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos!»[20]

«Qué bien se estaba en casa de mamá…», dice el hombre cuya libertad engorrosa impele a reescribir su pasado de dependiente. Ya solo ve la felicidad de haber sido alimentado por vía placentaria en otros tiempos.

La voluntad rabínica de convertir Egipto en una madre, en «la» madre de todas las madres, resulta perturbadora por varios motivos.

Por un lado, esa imagen maternal es la de una amenaza autoritaria que trata de conservarte en su matriz mortal, esa que es preciso abandonar a toda costa para vivir y que merece las plagas que caen sobre ella. No se menciona piedad filial al

respecto.

Otro elemento sorprendente: hacer de Egipto la matriz del pueblo equivale a reconocer que a ella le debe la vida, que ella lo concibió y alimentó y que es para él un elemento fundador de su identidad. De nuevo se plantea la cuestión de la herencia. Si el pueblo hebreo salió de la matriz egipcia es porque mantiene con ella un vínculo de filiación, no puede hacer tabla rasa del pasado porque ha de reconocer que no surgió *ex nihilo*. Imposible afirmar que no tiene nada que ver con aquella que lo llevó en su vientre. Todo lo contrario, debe reconocer que es el lugar de su gestación.

Egipto es una matriz que atormenta al niño hebreo en su camino hacia la libertad. La travesía del desierto recuerda constantemente que el pueblo salió de ella, pero que ella todavía no ha salido del todo de él. Largo tiempo conserva las huellas de las herencias espirituales de su tierra materna, la tentación idólatra que lo persigue. Durante cuarenta años no pasa de ser, por tanto, un niño mal destetado, alimentado «con biberón» por un maná caído del cielo. El Dios matrona, ahora nodriza, designó a Moisés como canguro.21

A partir del Éxodo, los hebreos, a un tiempo apátridas y «amátridas», se ponen en camino hacia una tierra calificada de prometida. Es su «prometida» en el sentido de la amada, de la novia. Tardarán cuarenta años en dar con ella, hasta olvidar a mamá y encontrar una mujer, tal y como Dios se lo había anunciado a Adán al principio del Génesis: «por eso deja el hombre a su padre y a su madre» y solo entonces «se une a su mujer»...

Être né quelque part, c'est partir quand on veut, revenir

quand on part («Né quelque part», canción de Maxime Le Forestier)*

Si Abraham y Egipto constituyen para los rabinos las figuras paroxísticas de la paternidad y la maternidad, ¿qué dejan en herencia a sus vástagos? El sistema patriarcal manda: papá es un héroe glorificado, y mamá, una esclavista amenazadora. Papá se dirige hacia una promesa remota y mamá aliena a quienes se proponen abandonarla; no obstante, los dos tienen algo en común: su historia habla siempre de una necesaria ruptura entre generaciones.

Dicha historia proclama que es necesario salir de la noche de nuestros orígenes para ver de veras la luz, pero este arrancamiento solo es posible en el reconocimiento de nuestra ascendencia, la plena conciencia de la manera en que esas tierras nos engendraron.

Todos y cada uno de nosotros nos sentimos tentados alguna vez de contarnos nuestra propia historia como una ruptura radical con la herencia, pero las sombras del pasado nos habitan y atrapan siempre a quien se niega a ver aquello que lo creó. Somos los hijos de la Mesopotamia idólatra y los hijos del Egipto estrecho. Para dejarlos, debemos aceptar nuestro parentesco con ellos. Así es como dan comienzo todas las travesías y todos los éxodos, esos momentos en los que por fin se oye un: ¡Ve-Ve! Cada generación oye el suyo, eco del formulado para la anterior. Todas las llamadas son tartamudeos.

¿El corte culpable?

> No sé qué hacer, dije. Por una parte, es demencial; es una mutilación. Por otra parte, quizá nuestro hijo deba mantener cierta relación con su pasado. Por otra parte, me preocupa que Dios lo mate si no lo circuncidamos. Por otra parte, me siento culpable por no circuncidarlo teniendo en cuenta los muchos judíos de la historia que murieron para tener la posibilidad de hacerlo. Creo que me han salido demasiadas partes.
>
> SHALOM AUSLANDER,
> *Lamentaciones de un prepucio*

El protagonista de la novela de Shalom Auslander es un hombre criado en el seno de una familia judía muy ortodoxa que se rebela con ferocidad contra su educación religiosa a base de provocaciones y «blasfemias» de todo tipo, emancipándose así de prácticas y dogmas. Sin embargo, cuando descubre que su mujer está embarazada y que el bebé será un niño, lo asalta un dilema en forma de interrogante muy preciso: ¿circuncidar o no circuncidar a su hijo? Esta pregunta pone a dialogar a sus voces internas: las de la racionalidad y el deber, las de la libertad y la memoria. En este debate multifacético se enfrentan la responsabilidad de un padre con su hijo y la de un hijo con sus padres.

Esta herencia que lo atrapa cuando él ya creía haberse

emancipado surge, como es natural —tanto para él como para tantas otras personas—, a raíz de un nacimiento, en ese instante que consiste en elegir lo que aspiramos a transmitir a la generación siguiente. Inscribir (o no inscribir) la historia en la carne, esa es la dolorosa cuestión que se plantean algunos progenitores judíos, a pesar de que para la mayoría de ellos acaba imponiéndose la respuesta. La mayor parte de los padres judíos, incluso los que afirman estar muy lejos de cualquier práctica religiosa, se proclaman ateos o desvinculados de los ritos, toman la decisión de circuncidar al hijo varón, como si el gesto expresara mejor que ningún otro un arraigo identitario que trasciende creencias o consideraciones teológicas, como si el gesto no fuese en realidad religioso. Sin embargo, en el sentido etimológico lo es, «ata» (*religare*) al niño —con carácter definitivo, en este caso— a algo que lo precede y lo trasciende, un precedente que marcará su cuerpo.

Más que ningún otro ritual, la circuncisión es para muchos judíos lo que queda «cuando todo se ha olvidado». Como un recordatorio transmitido a la generación siguiente, que hará con él lo que buenamente le parezca, que podrá olvidar su sentido, introducir interpretaciones nuevas, y hasta reprochárselo a sus padres... siempre y cuando se acuerde de transmitirlo ella también.

Intactivismo

En nuestras sociedades, que valoran las libertades individuales y sobre todo la de disponer del propio cuerpo, esta práctica se cuestiona y ataca con regularidad por un motivo o por otro. El fenómeno no es nuevo. La circuncisión se ha denunciado en las épocas romana, medieval y contemporánea, casi siempre esgrimiendo los mismos argumentos, muy a menudo (aunque no

siempre) en apoyo de un antisemitismo latente: residuo arcaico, violación de los derechos del niño, mutilación genital, abominación repudiable. Por más que los defensores de la circuncisión destaquen argumentos médicos o higiénicos en aras de la práctica (prevención de ITS, de ciertos tipos de cáncer…), los «intactivistas» —es el nombre que ellos mismos se dan—, militantes del prepucio íntegro, hacen hincapié en la necesidad de «proteger» al niño de las creencias religiosas de sus padres. Afirman también con frecuencia que este acto tiene más consecuencias fisiológicas o psicológicas de lo que parece,[22] y en ocasiones llegan a constituirse grupos de víctimas convencidos de que su vida —en particular, la sexual— habría sido muy diferente de no haberse visto sometidos a semejante mutilación.

Lo más sorprendente es que el judaísmo se aferra a esta práctica precisamente en nombre de los mismos argumentos, a saber, la necesidad para el niño (y por su bien) de ser marcado por las creencias de sus padres, y la conciencia de que la circuncisión entraña consecuencias tanto fisiológicas como psicológicas (benéficas) para él, en particular desde un punto de vista sexual. En todo caso, así es como la literatura rabínica ha venido comentando el gesto a lo largo de la historia.

Donde unos ven el corte como una mutilación, otros atisban una bendición: la promesa o la fuente de una plenitud futura.

Según el judaísmo, no solo la circuncisión no es un abuso parental que aliena al niño, sino que apunta precisamente a liberarlo de la influencia parental natural. La cultura de la circuncisión como herramienta de liberación de una alienación natural. La afirmación puede parecer muy paradójica, tanto más cuanto que el judaísmo también abomina de cualquier mutilación corporal, hasta el extremo de proscribir cualquier marca en el cuerpo. Los tatuajes están prohibidos, los piercings también; pero la circuncisión es la excepción a la regla. Veamos por qué…

Motor… ¡corten!

En hebreo, la circuncisión se conoce como *brit milá*, un término que podríamos traducir como «alianza de la circuncisión» y que muchos acortan (o circuncidan) en una sola palabra: «el *brit*». A los ocho días del nacimiento del bebé varón tiene lugar una ceremonia centrada en la reproducción de un gesto ancestral que constituye una vía de acceso a la alianza. Ese día, el niño se convierte en heredero de un acuerdo transgeneracional contraído mucho antes por un tal Abraham que recibió la orden de practicar dicho gesto, sobre sí mismo y sobre toda su descendencia. En el Génesis, Abraham —que hasta entonces se llamaba Abram— oye una serie de mandatos muy diversos, entre los cuales se encuentra la orden de cambiar de lugar, luego de nombre, y también la de cortar a los animales en dos longitudinalmente y a continuación caminar entre los cadáveres divididos de las bestias. Un episodio bíblico que la tradición rabínica denomina «la alianza de los animales partidos».

¿Qué relación guardan todas estas exigencias de Dios? El desmembramiento, la separación y la ruptura de continuidad bajo una u otra forma. Siempre se trata de llevar a cabo un corte, una cesura, ya en el nombre (una letra hebrea se añade y descompone así la palabra en dos partes), ya en la carne animal, ya en la propia. En verdad, la noción bíblica de alianza está siempre unida a un movimiento de ruptura. Donde la lengua francesa habla de «sellar una alianza», el hebreo expresa justo lo contrario: una alianza se quiebra, se corta.[23] Lo que está en juego a través de esta metáfora y este campo semántico es aquello sobre lo que se apoya la relación. Esta solo es posible en la separación y solo puede celebrarse entre dos personas, dos criaturas o dos entidades sustancialmente heterogéneas. No

puedo firmar un contrato conmigo misma, solo con otra persona radicalmente ajena a mí. En este sentido, la alianza es la expresión de una fusión improbable e indeseable entre dos contrayentes que establecen entre ellos unos nexos con la conciencia de que jamás formarán «uno». Una alianza nunca se sella mientras se base en un acercamiento a lo que irrevocablemente será otro. Es un sello imposible.

La circuncisión consiste precisamente en un reconocimiento de la alteridad, en la materialización inscrita en la carne de una fusión imposible con otro ser.

El día del *brit milá* se le dice al niño —de él y sobre él— que se separa, y más concretamente, de su madre. Ya nunca más será uno con ella, aunque ella encarne su origen. El niño está para siempre fuera de ella y de la unidad perdida.

Salir de la matrioska

Este mensaje se ritualiza durante la ceremonia, y basta con asistir a un *brit milá* para observar su coreografía tradicional. El rito arranca mucho antes del propio corte. Al inicio de la ceremonia, la madre lleva al niño en sus brazos hasta que un tercero, a menudo una abuela o hermana, va a buscar al recién nacido para trasladarlo al lugar donde se realizará la circuncisión. Se asiste entonces a una separación entre la madre y el hijo, temporal, desde luego, pero extremadamente simbólica, pues en ese instante se le comunica a la madre que el hijo que se llevan le será devuelto distinto. De cierta manera, la circuncisión repite, apenas unos días después del nacimiento, la escena del corte del cordón umbilical, solo que esta vez en presencia de la comunidad y los hombres, y no en la intimidad femenina de la sala de partos.

El fin de la fusión se interpreta mediante una coreografía

sagrada que le dice a la madre: el niño que nació de ti no eres tú. Él se ubicará allá donde la auténtica relación es posible, allá donde la alianza es factible. Muchas madres lloran en este momento de la ceremonia, no tanto por desazón por el niño como por la conciencia implícita de que el gesto expresa en cierta medida la autonomía anunciada del bebé. Da comienzo así el duelo del tiempo en el que juntos formaban «uno».

Al abandonar a su madre, el niño accede al mundo de los hombres y de lo masculino, para que se inscriba en su carne ese corte, para que pueda ser otro distinto al que lo ha fabricado, algo que casi es un eco de la tradicional pregunta que plantean no pocos niños: ¿cómo hacen chicos las chicas? Si bien el niño admite que una mujer dé lugar a una niña, a la manera de una matrioska que guarda dentro otra más pequeña que ella, ¿cómo concebir en cambio que de ella nazca un hombre en miniatura? ¿Alguien ha visto muñecas rusas de sexo masculino? ¿Cómo puede un sexo fabricar otro?

Algunos comentaristas hacen hincapié precisamente en la idea de que en la circuncisión se opera una separación de sexos, la clarificación del estatus de ese bebé masculino nacido de lo femenino. Es como si el niño, al salir del cuerpo de la mujer, estuviera aún impregnado o contaminado por residuos del mundo femenino que hubiera que borrar, o de los que hubiera que separarse. Entre los comentaristas encontramos la idea de que la circuncisión aspira a «eliminar toda ambigüedad acerca de la pertenencia sexual» del niño;24 en este caso, el prepucio se percibe —al igual que en otras culturas— como un elemento anatómico de la hembra, una membrana que invagina el glande y de la que el macho debe deshacerse para apartarse de lo que en él queda de lo maternal/femenino que lo construyó.

Otros comentaristas judíos explican la circuncisión aludiendo precisamente al argumento opuesto. Según ellos, el *brit milá* no es en absoluto un intento de masculinizar al niño, o de «descontaminarlo» de la feminidad maternal que lo hizo nacer.

Todo lo contrario, se trataría de feminizar a un bebé varón a través del corte, y de registrar en él lo femenino que le falta a su sexo de nacimiento. Eso sería el corte: la inscripción en la carne de una abertura que no existía, de un vacío del que lo masculino no dispone de nacimiento y que constituye el atributo natural de lo femenino.

Esto explicaría el hecho de que las niñas no estén obligadas, pero justificaría igualmente el lenguaje litúrgico formulado durante el *brit milá*. Cuando el niño es circuncidado y de su sexo brota un poco de sangre, se lee un versículo procedente del libro de Ezequiel que dice: «Vivirás en tu sangre». Este versículo remite al pasaje de la Biblia en el que Dios acude en ayuda de su amada, el pueblo de Israel, al que se compara con una niña que se revuelca en un charco de sangre y posteriormente con una joven que pasará a ser su protegida, su prometida. Esa sangre es también un recordatorio subliminal de la sangre untada en los dinteles y las jambas de las puertas de los hebreos durante la salida de Egipto. La Pascua judía y la circuncisión corresponden para los rabinos a dos tiempos de aproximación del hombre y lo divino. El vínculo temático invocado por la liturgia es por tanto profundo: el recién nacido, a imagen de la niña ensangrentada del libro de Ezequiel, vivirá, crecerá y llegará a ser plenamente sujeto de una alianza con lo divino, entablada en una relación con él. «Vivirás», dice el versículo. Pero esa segunda persona se formula y está dirigida a lo femenino. Al bebé varón, por tanto, se le habla en femenino en el momento en que entra a formar parte de la alianza.

Este desplazamiento de género vendría a encarnar el sentido mismo del *brit milá*: brindar al bebé varón los atributos de una feminidad aún ausente de su cuerpo en su forma innata.

La circuncisión, el corte, serviría para crear en la carne un vacío, un «agujero», es decir, precisamente lo que define en hebreo lo femenino: *nekeva* significa «agujereada», «perforada».

El vacío, la abertura creada mediante la circuncisión, representa para los rabinos la puerta que posibilita el acercamiento de lo divino.[25] Entrar en la alianza significa estar dispuesto a mantener con Dios, y para siempre, un vínculo de femenino a masculino, considerar que en cierto modo te conviertes en el compañero femenino de lo divino.

Pero, sobre todo, la circuncisión es la inscripción en el cuerpo de una carencia, condición previa para un encuentro no solo con lo divino, sino también con el otro ser humano. Sin conciencia de la carencia no habrá acercamiento.

El prepucio del corazón

En la Biblia, la palabra que define la circuncisión no se aplica exclusivamente al órgano genital masculino, sino también a otras partes del cuerpo que convendría circuncidar. Se dice, por ejemplo, que Moisés tenía los labios incircuncisos, expresión que a veces se interpreta o traduce como un tartamudeo del profeta, como si una membrana entorpeciera su libre expresión e impidiera la plena abertura de su boca.[26] En otros pasajes se recuerda al hombre el deber de circuncidar el corazón o las orejas. Existirían, por tanto, otros prepucios que eliminar, los que recubren el corazón, la boca y las orejas. Lo que todas estas membranas anatómicas o simbólicas tienen en común es sin duda que recubren con un velo unos órganos que podríamos calificar de relacionales. Ciertamente, podemos acercarnos al otro con el corazón, la boca, los oídos o el sexo.

Todo discurre como si la circuncisión, es decir la abertura, fuese garante de un encuentro con el otro. Como si la conciencia de la carencia que induce pudiese sacar al individuo de su aislamiento original.

Un chiste lo cuenta a su manera:

> Esto es un bebé que va creciendo y no habla. De su boca no sale ni una palabra. Cumple tres años y el niño sigue sin decir nada. Con cuatro, con cinco años, nada, sigue mudo, y como es natural sus padres están preocupados. Hasta que un buen día, comiendo, se vuelve hacia su padre y le dice: «¡Pásame la sal!». El hombre, asombrado, le pregunta: «Pero ¿cómo, hablas? ¿Por qué no habías dicho nada hasta hoy?». Y el chiquillo contesta: «Pues porque hasta hoy no me ha hecho falta, ¡estaba todo bien!».

Una simpática ilustración de lo que constituye el motor del vínculo con el otro y la condición del acceso al lenguaje. Puede que, si nunca hubiéramos experimentado la carencia —de sal, de amor o de madre—, jamás hubiéramos dicho nada. No nos ha quedado más remedio que expresarnos porque somos seres con carencias, en un intento desesperado por llenar el vacío existencial en el que el nacimiento nos sumió.

No necesito al otro si no hay un vacío en mí.

La circuncisión cuenta la misma historia. Crea una carencia que se inscribe en la piel, como un recordatorio de que nunca podremos formar «uno» con nadie, ni con otro hombre u otra mujer, ni tampoco con Dios, y que gracias a eso podremos entrar en una alianza, la del lenguaje.

Por lo demás, en hebreo la palabra *milá*, «circuncisión», significa asimismo «palabra», componente del lenguaje que, dividiendo las letras, posibilita el surgimiento de sentido. El *brit milá* es literalmente una «alianza de la palabra» que el corte hace posible.

Los enemigos de la circuncisión preguntan: ¿es concebible o aceptable que un niño quede marcado por las creencias de sus padres?

Los comentaristas responden: sí, en la medida en que esa señal no lo ubique en un sufrimiento incapacitante y castrador, sino en una historia que lo precede. Incorporando al niño a una alianza «cortada» se le da la palabra, o sea, la posibilidad de

hablar de ello de otro modo, de interpretarlo de forma diferente, de no imaginarse demasiado «lleno de sí mismo», de su historia, su herencia o sus certezas. La conciencia de la propia carencia motiva el acercamiento al otro.

Tales son, esperan los rabinos, las consecuencias psicológicas deseadas, la conciencia de que un ser «indemne» tiene menos motivos que otro para tender la mano hacia su prójimo. No olvides que tienes carencias, conoce el vacío que hay en ti, para encaminarte fuera de ti. Para los judíos, ese saber se encarna.

Culpa de papá y mamá

Apartarse para acaecer, esto es lo que cuentan los mitos fundadores de tantas civilizaciones. A menudo se habla de un héroe que accede a su destino rompiendo con el mundo de sus orígenes. Zeus y Edipo se desembarazan de sus respectivos padres para seguir vivos, Ulises se aleja de la tierra-madre para recobrarla de otro modo. Lo mismo sucede con Moisés, que debe alejarse primero de su madre biológica hebrea y luego de su familia adoptiva egipcia para acceder a su sino. Ese mismo Moisés nace «con los labios incircuncisos», hasta que Dios le habla y raja sus labios de tal manera que se transforma en su portavoz terrenal. La palabra solo se dirige al hombre en el exilio,27 dispuesto a escindirse de los suyos para atravesar un desierto, es decir, a aventurarse lejos de casa. Los ritos y relatos judíos se hacen eco constantemente de ese deber de escisión: siempre hay que romper con el lugar y el cuerpo de los padres, a la manera de Abraham, con el lugar y el cuerpo de las madres, a la manera del recién nacido circunciso. La fusión es, por definición, mortífera y culpable. En francés, *coupable*, remite al verbo *couper*, «cortar», pues es tarea del hombre cortar esos lazos para vivir y devenir, para no ser simplemente aquello que nace. No obstante, esta separación, por saludable que sea, es siempre violenta, pues solo se puede nacer así, en el desarraigo.

En la escena que abre la magnífica película de Radu Mihaileanu *Vete y vive* (2005), una madre etíope cristiana obliga a su hijo de nueve años a hacerse pasar por judío para marcharse solo a Israel, para que haga su *aliá* hacia una tierra donde lo aguarda un porvenir que ella no puede ofrecerle. «Vete y vive», le ordena a la vez que lo echa de casa. La violencia

maternal azota y expulsa fuera de sí a aquel a quien desea proporcionar un futuro.

Nacimiento, filiación, culpabilidad, violencia... Si hay una historia bíblica que hable de todo esto, casi como un arquetipo, esa es la de los dos primeros niños de la humanidad, los dos primeros hijos de la historia humana. Centrémonos ahora en esa primera fratría, la que inaugura también el fratricidio.

Caín y Abel: la historia de Todo y Nada-de-nada

Volvemos, pues, al comienzo del relato bíblico, cuando la humanidad recién exiliada del jardín del Edén debe poblar la tierra, en el momento en que nacen los primeros bebés y con ellos, por ende, los primeros padres de la historia.

Así se nos narran sus alumbramientos:28

> Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: «He adquirido un varón con el favor de Yahveh». Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahveh miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. Yahveh dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar». Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahveh dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?». Replicó Yahveh: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para

recibir de tu mano la sangre de tu hermano».

En apenas unos versículos, los hijos nacen y se matan o mueren. Extraño modelo familiar, este prototipo bíblico de parto asesino. ¿Era inevitable el fratricidio? Solo una lectura minuciosa del episodio nos permite aprehender los intereses de esta familia disfuncional y maltrecha, la de nuestros antepasados.

Al principio hay una pareja, dos desarraigados expulsados de un paraíso perdido al que jamás podrán regresar. En el Edén, en un primer momento, Adán y Eva formaban una unidad, pues al principio «Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó» (Génesis, 1:27). La humanidad se asemeja a una creación simultánea en sus dos géneros, o a un ser andrógino. Solo en una segunda etapa —el segundo capítulo del Génesis— los separa Dios, y helos aquí uno al lado del otro, camino del exilio. El hombre conoce a su mujer en el sentido bíblico de la palabra, es decir, vive la experiencia de una intimidad *co-naciente*. Y por primera vez ese conocimiento, ese encuentro con el otro, dará vida a un tercero.

Sin embargo, desde el instante de la fecundación el hombre parece retirarse. Desaparece del texto de un modo extraño. Casi de un momento para otro, Adán hace mutis por el foro. Es Eva y solo Eva la que «concibe y da a luz». Ella sola da nombre a su descendencia, en ausencia del padre biológico. Y el nombre eclipsa un poco más aún la presencia paterna. Caín, el primer bebé del mundo, no es en realidad de su padre puesto que, en cuanto entra en escena, su madre dice que lo ha «adquirido»[29] con el favor de Dios. Es a un tiempo propiedad de ella, adquisición suya, pero también producto del encuentro de Eva con el Eterno. Ese primer niño se llama por tanto «Semidiós», hijo de la omnipotencia, divina o maternal.

Entonces nos dice el versículo que Eva «volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano». Nada tiene de grandioso esta

continuación, no es más que un añadido, un pequeño suplemento a la obra maestra de la primípara. Este embarazo aparenta estar a la sombra del primero, a un tiempo secundario y menor. Lo único que Eva hace es darle un hermano al primero, uno «por debajo de él» al que llama Abel, nombre que significa en hebreo «vaho» o «vapor».

Bienvenidos al inicio de nuestra historia humana en compañía de don Adán y doña Eva, primeros padres del mundo. Papá se ha marchado no se sabe dónde, se hace el muerto lejos del redil. Mamá sí que está, vivita y coleando (es de hecho el sentido de su nombre en hebreo, «la viva»). Y sus pequeños reciben de ella los nombres «Semidiós» y «Vaho», es decir, «Todo» y «Nada-denada». ¿Adivinan cómo termina la historia? «Todo» eliminará a «Nada-de-nada». Pero ¿acaso no está en el orden de las cosas que así sea? Los semidioses tienen ese derecho sobre los pobres mortales, sobre todo cuando estos se llaman Vapor y pueden evaporarse. El destino de los primeros niños de la historia está algo así como escrito en sus nombres de pila, determinado por la proyección maternal que los encadena a una tragedia inevitable. ¿Era posible otro final?

La herencia como fatalidad

Para salir de ese *mektub* formulado en el momento del nacimiento, hay en el relato un punto de inflexión descrito en hebreo como «el fin de los días» («pasó algún tiempo»), o sea, la zona liminal de la infancia o la ingenuidad. Puede que se trate de ese instante clave en el que en todos los cuentos y leyendas el héroe tiene la posibilidad de salirse de las normas de su nacimiento para tomar las riendas de su existencia, o cuando menos cierta conciencia de la fatalidad que lo encadena. Es el momento en que surge el oráculo o la rebelión.

Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo.

Antes que nada, se precisa, casi como en un currículum, el camino profesional que toman uno y otro. Abel es pastor, es decir, nómada, mientras que Caín cultiva la tierra, firmemente anclado al suelo. El primogénito cosecha por tanto los frutos del árbol y trabaja una tierra que acaba de ser descrita a sus padres, unos versículos más atrás, como «maldita».30 El suelo está maldito precisamente por culpa de un fruto consumido en la transgresión. Difícil tarea, pues, la del primogénito, que se propone hacer fructificar la pesada y dolorosa herencia de sus padres. El benjamín, por su parte, es libre de probar suerte en otra parte y emprender sendas inéditas. Abel escoge, por tanto, los pastos y la animalidad, un *business* sin antecedentes familiares.

Y hete aquí que un buen día, «pasado algún tiempo», un impulso los mueve hacia la gratitud: le presentan a Dios una ofrenda. Caín es el primero y brinda frutos de su cosecha. A continuación, su hermano, acaso inspirado por su modelo, aporta lo que posee: una parte de su rebaño. Pero no cualesquiera animales, sino los primogénitos, es decir, los que son precisamente lo que él no es. ¿Da salida así a los celos que lo habitan, deshaciéndose de aquel miembro de la fratría que ocupa demasiado espacio en el corazón de mamá? ¿Sublima el sacrificio su dolor, simbolizando la violencia en este acto propiciatorio?

Surge entonces el elemento dramático y despiadado del relato: Dios acepta una ofrenda y la otra no. Sin más explicaciones ni justificaciones, se decanta por uno de los hermanos y desestima al otro, sin que medie un motivo claro. Situación familiar clásica de la injusticia parental: ¿cómo tolerar que las preferencias minen de tal modo la fratría? ¿Por qué la figura tutelar acepta el regalo de mi hermano y no el mío? ¿Es imparcial el Gran

Árbitro?

Nacen entonces en Caín los celos, el sufrimiento y, según los términos del versículo, «se abatió su rostro». El rostro, *panim* en hebreo, la «interioridad» es lo que muestra en la superficie lo que albergan las profundidades. El rostro de Caín expone el abatimiento y la caída a los abismos de la desesperación.

¿Cómo entender y aceptar la injusticia cuando esta emana de lo divino o de un progenitor idealizado? ¿Es preciso justificarla o disculparla? Eso es lo que tratan de hacer, aparentemente, algunos comentaristas tradicionales que corren en auxilio de lo divino como si estuviese en juego su honor, intentando invalidar cualquier acusación de doble rasero por parte de Él. Según estos comentaristas, el error de Caín fue no haber dado en ofrenda un producto tan bueno como el de su hermano. Mientras que Abel aporta la flor de sus rebaños, la grasa de los primogénitos, el mayor solo ofrece unos pocos frutos echados a perder. Dios quiso dar así una lección al hijo poco escrupuloso, suspendido en el examen de ofrendas con el mordaz comentario de: «¡Se puede mejorar!». Pero ¿puede Caín entender este fracaso y aceptarlo, él, el hijo mayor y perfecto, el heredero al que su madre llamó Semidiós?

Quizá sea por eso por lo que Dios, consciente de la vulnerabilidad de Caín, no lo abandona a la pena y habla con él. A él y no a su hermano (pero ¿es consciente Caín del privilegio?) plantea Dios una pregunta retórica: «¿por qué se ha abatido tu rostro?». Dios lo sabe, pero ¿sabrá Caín explicárselo? Recibe una invitación a la introspección y la palabra, como haría un pedagogo o un terapeuta. Y henos aquí en la encrucijada de la existencia de Caín, en el punto donde se ubica la bifurcación crítica para el primer niño de la historia.

«¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo [el rostro]? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar», le dice Dios a Caín. Traducción: veo tu sufrimiento y lo reconozco. Pero ¿acaso no sabes que se te brinda la posibilidad de levantarte, de salir del abatimiento del que tu rostro da fe, y de no permitir que las tinieblas de tus profundidades se adueñen de tu destino?

Dios reafirma a Caín lo que ya había enunciado a sus padres en la generación anterior, formulando para ellos la posibilidad de una transgresión: dispones de una libertad y una responsabilidad que solo existen en un universo donde hay cabida para la injusticia. En un mundo justo y perfecto, la responsabilidad no tendría ningún sentido, porque no habría nada que vencer o corregir. Es la existencia de la desigualdad lo que posibilita que cada cual tome decisiones acerca de lo que hará con su dolor y su carencia. ¿Los usará para revestir su mediocridad y las frustraciones de su existencia, como si de una crisálida se tratara, y tapizar cómodamente su aislamiento? ¿O los convertirá, por el contrario, en la base de su resiliencia y el motor de su recuperación?

Dios parece decirle a Caín: sí, has sido víctima o has conocido un hondo dolor, pero ¿qué vas a hacer con esa experiencia? ¿Será la piedra angular de tu identidad, el motor de tu cólera y la justificación de tu violencia futura? ¿O transformarás más bien este suceso en el pilar de tu reconstrucción y tu verticalización?

«¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo [el rostro]?» Literalmente, el hebreo dice: «Cuando hayas obrado bien (en futuro), pudiste alzarlo (en pasado)». El versículo presenta una incoherencia desde el punto de vista de la concordancia de tiempos. En el futuro, Caín debe reponerse de su pasado, por doloroso que este sea. Tal es la definición bíblica de la

resiliencia: la posibilidad de elevarse en el futuro a pesar de un pasado que nos abate. El término «resiliencia», procedente del latín *resilire*, «rebotar», designa en el ámbito de la física la propiedad de los materiales capaces de recobrar su forma cuando cesa la compresión. Es la medida de un movimiento reversible, una capacidad para contrarrestar el impacto con un bote.

En el versículo siguiente, efectivamente, Caín ejecuta un salto. Se lanza... pero no para ponerse en pie sino, para derribar a Abel. Abate a su hermano, y cuando Dios le pregunta: «¿Dónde está tu hermano Abel?», insistiendo y haciendo hincapié en el vínculo fraternal asesinado, Caín le responde con otra pregunta retórica, sin duda la más famosa de todo el relato bíblico: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?». ¿Tengo conocimiento (o *co-nacimiento*) de ese hermano? ¿Tengo la más mínima intimidad con él? ¿Se me puede considerar responsable de lo que le ha ocurrido?

La literatura rabínica traduce esa pregunta del asesino dándole forma de alegoría:31 imaginemos a un ladrón que ha cometido un latrocinio dentro de una casa sin que lo detengan. Cuando por fin el guarda del lugar lo encuentra y le reprocha su acción, el culpable le contesta: pero ¡si eras tú el que debía guardar la casa! ¡Tú eres el que ha hecho mal el trabajo que se te ha encomendado, el que ha fracasado! ¡La responsabilidad es tuya y solo tuya!

Caín es, para los rabinos, el que se declara no culpable en nombre de un orden del mundo fallido, y porque, igual que un niño, a sus ojos no se le puede considerar responsable de un mal funcionamiento a escala más global. Le correspondía a Dios proteger a su hermano, del mismo modo que le correspondía a Él no cometer una injusticia con él. También era tarea de sus padres no ausentarse, tarea de ellos protegerlo de su sufrimiento, de su odio y su violencia. Según el propio Caín, él no es más que

una víctima a la que el sistema abocó al asesinato. Así es como se redimen muchos culpables, o se exoneran, en nombre de cómo fueron su infancia y sus males, culpa de papá y mamá o del sistema. Así solloza la competencia victimista: yo he de ser más inocente que tú mismo aun siendo culpable, porque soy yo la mayor víctima de mi sufrimiento, que es lo que me ha convertido en verdugo. Así pues, no puedo perdonarte el mal que te he infligido.

Caín no puede o no quiere saber nada de la responsabilidad ante la que Dios lo sitúa. Si el pecado acecha desde la puerta, ¡pues no haberlo puesto ahí! Que papá y mamá hubieran cerrado bien la puerta antes de marcharse, o, mejor todavía, que hubieran contratado a una canguro mejor.

Porque de ellos se trata aquí, de su ausencia culpable o de su presencia excesiva. Papá se fue, mamá atosiga incluso cuando no está. Está claro que desde que Caín nació está absorbido por ella. Es lo que Dios le dice cuando se dirige a él utilizando una metáfora de lo más extraña: «a la puerta está el pecado acechando».

La sombra de la culpabilidad adquiere aquí los rasgos de un animal monstruoso vigilante, escondido detrás de un boquete, listo para abalanzarse. ¿De dónde surge si no del pasado que le da cobijo, de un lugar del pasado en el que se ha refugiado? El pecado está acechando en el texto. Pero ¿dónde, exactamente?

En el principio fue el pecado... gramatical

Cuando se menciona el «pecado» en la exégesis bíblica, muchos son los lectores que inmediatamente asocian el término con lo que se ha dado en llamar el «pecado original». La madre de todos los pecados, según la creencia popular, es el de Adán y Eva que, guiados por el gusto y el deseo de transgredir, toman y comen el fruto prohibido. En este acto vibra el corazón de una

moraleja judeocristiana, muy a menudo denunciada como culpabilizadora e infantilizadora: en el principio, nuestros antepasados pecaron y la acusación de estar mancillados por esa transgresión primordial sería la fuente de nuestras neurosis religiosas. He aquí uno de los malentendidos bíblicos más extendidos, una lectura ponzoñosa como una serpiente y que es conveniente despellejar de una vez por todas.

En el relato del Génesis sobre la ingesta del fruto prohibido no se habla de pecado en ningún momento. El hombre transgrede una prohibición que se le ha formulado, sí, pero de ese modo accede a una conciencia nueva y a las consecuencias de esa ampliación de la conciencia. «Se les abrieron a entrambos los ojos», dice el Génesis, como si la transgresión fuese la condición misma de una lucidez con respecto al mundo que antes no poseían. ¿No formaba parte acaso la transgresión del proyecto divino, no era una etapa necesaria en la maduración del individuo, un mal útil más que un pecado? Es lo que sugieren algunos comentaristas.

En cuanto a la palabra «pecado», no aparece ni una sola vez en este capítulo. Su primera aparición se produce mucho más adelante, con la siguiente generación. El pecado acecha a la puerta del destino de Caín, ¡y no antes! Por tanto, la amenaza no es lo que ha sucedido sino lo que podría sobrevenir. No surge del pasado de sus padres, sino que pesa sobre su futuro en nombre del pasado. ¿Y por qué? Porque «a la puerta está acechando».

Hay que localizar al monstruo escondido en una grieta gramatical. El «pecado» —*jatat* en hebreo— es una palabra «femenina». Sin embargo, el verbo que la acompaña en el versículo está conjugado en masculino (*rovetz*). Extraña discordancia de género en un versículo que significa literalmente «a la puerta acecha [masculino] el pecado [femenino]».

¿Será que un escribano copió mal el versículo? A no ser que debamos buscar en otra parte el sujeto de la frase, allá donde

aparece el único otro término masculino del versículo, *petaj*, la puerta, la abertura. Se impondría, pues, otra lectura: lo que está al acecho no es el pecado, sino una puerta. Y en ese pasaje, en ese vericueto del texto, podría deslizarse el pecado, por una abertura tapada, obstruida, que amenaza a Caín. ¿De qué puerta se trata?

Historia de fantasmas

Para los comentaristas, cualquier abertura, cualquier puerta remite a la primera de todas, es decir, la de la matriz;[32] en el caso de Caín, la de Eva. Algo se oculta en la abertura por la que Caín vino al mundo, cuando rasgó la matriz, él, el primogénito. El pecado sería, pues, un residuo de historia maternal, en resumidas cuentas, un fantasma de Eva que se le adhiere a la piel.

Caín sufre la amenaza de algo que lo precede y que lleva consigo, algo que lo remite a la historia de su madre. Y, como prueba definitiva, Dios le dirige estas palabras: «Y tienes que dominarlo».

Este mensaje está aún más codificado que el anterior. Para el lector bíblico minucioso, es evidente que se trata de una reaparición del pasado. En el capítulo anterior, Dios le dedica a Eva prácticamente las mismas palabras cuando le anuncia las consecuencias de la transgresión y de haber comido el fruto prohibido. Le dice: «hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará».[33]

Se repiten los mismos términos de deseo y dominación, como eco transgeneracional de una palabra ya anunciada. Esta advertencia divina actúa como un reviniente de la generación pasada. Un fantasma de Eva acaba de resurgir en su hijo.

¿Y si Caín tuviera razón? ¿Y si realmente fuese víctima de algo que lo sobrepasa o, mejor dicho, que lo precede, el pasado de su madre, sobre el cual él no ejerce ningún poder? ¿Y si todo fuera culpa suya en el fondo?

A fin de cuentas, la historia de Caín podría explicarse en esos términos. En *La Bible et ses fantômes*, Didier Dumas considera que el mito de Caín y Abel ilustra a la perfección los peligros del monoparentalismo, de un totalitarismo maternal recrudecido por la ausencia del padre. Demostración clásica que grava sobre la madre y su ilusión de omnipotencia: Caín, a falta de padre, vive atosigado en exceso por Eva, y por tanto sometido a ella y a su apetencia. De ahí se desprende la lógica evolución de la historia: «Al hacer a Abel, Eva hizo una "nada". Caín reproduce lo que hizo ella, lo amplifica y lleva hasta las últimas consecuencias el deseo materno: eliminar esa nada».34

El hijo no habría hecho más que continuar con un plan implantado en él desde el nacimiento, como una herencia materna patógena o psicótica que llevase en el nombre.35 Desde luego, se puede exonerar a Caín a costa de Eva y «cargarle el muerto» a la madre. Pero ¿a quién podría cargárselo ella, llegado el caso? En el gran juego de la competencia victimista siempre se encuentra alguien a quien endilgar la propia responsabilidad.

Así pues, ¿no será útil interrogarse acerca del sufrimiento de Eva y las raíces de su propio trauma? El reconocer que ha «pecado» al dar nombre a su hijo nos invita a interrogarnos sobre el modo en que ella recibió el suyo. ¿O no es su nombre igual de culpable que el que dio a su hijo? En otras palabras, ¿qué acecha a la puerta de ella? ¿Cuál es la matriz de la primera mujer de la historia?

Ante-Eva

En el principio, Eva no es Eva. Cuando se crea a la primera mujer a partir de Adán como un trozo de él puesto a su vera, el hombre comenta: «Esta será llamada mujer [*isha*, literalmente «hombresa»], porque del varón [*ish*] ha sido tomada». Por lo tanto, le pone nombre, igual que se lo ha puesto previamente a todos los animales de la Creación, solo que el nombre que le otorga a ella es íntegramente relacional. Eva se inscribe desde el primer momento en el vínculo con su pareja, que al mismo tiempo encuentra un nombre para sí mismo. Hasta entonces era Adán-humanidad, y hete aquí que de pronto es *ish*, un hombre en masculino.

El Hombre (con hache mayúscula) da lugar por tanto a la mujer (u hombresa), que al aparecer da lugar al hombre (con hache minúscula). Lo femenino es el eslabón entre la hache mayúscula y la minúscula, entre la especie y el género.

La mujer aparece, pues, como el ser relacional por excelencia en la Biblia. Se la nombra a tenor de su relación con un hombre-*isha*, en relación con *ish*. Es también el primer personaje de la Biblia que mantiene una conversación con alguien. Antes de ella, Adán habla: pone nombre al mundo, pero en ningún momento conversa con nadie, ni siquiera con Dios. Eva es el primer ser humano que entabla un diálogo... aunque sea con una serpiente. Dicho diálogo, dicho intercambio es precisamente lo que llevará a la transgresión y a comer el fruto. Su conversación cambiará dramáticamente el curso de la historia.

Sobreviene, como decíamos, la transgresión, y con ella sus consecuencias tal como Dios las anuncia para ambos sexos. Dios le dice a la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará».[36] ¿Qué significa este misterioso enunciado que tanto se asemeja a una condena? Respuesta del comentarista judío medieval más famoso, Rashi (siglo XI): a partir de ahora,

escribe, la mujer no es capaz de verbalizar su deseo.

Algo en ella deja de tener acceso a la palabra. La transgresión ha socavado su lenguaje, su poder de decir. Ese mutismo femenino es lo que constituye el origen de la dominación masculina. La mujer no puede ya expresar su deseo, a pesar de que era ella el ser de palabra por antonomasia. Su verbalización se ve ahora parcialmente obstaculizada en beneficio de aquel que puede hablar, por ella o contra ella:[37] el hombre.

Caída de Adán, «callada» de Eva

Lo que se le anuncia al hombre después de la transgresión es distinto: «Eres polvo y al polvo tornarás».[38]

Cuando Adán descubre su mortalidad, su reacción resulta sorprendente: el hombre nombra entonces a su mujer «Eva» (literalmente, «la viva») afirmando que es «la madre de todos los vivientes».

Es como si, al descubrirse mortal, Adán se aferrase a la vida de la que tiene a su lado, como si se agarrara de repente en busca de una protección maternal contra una finitud anunciada. La mujer, la hombresa-isha, es nombrada madre cuando ni siquiera ha tenido hijos. Adán la convierte en la madre que aún no es y, lo que es aún más perturbador, la convierte en su propia madre, pues la describe como «madre de todos los vivientes». Adán parece buscar un consuelo materno y lo halla en la persona de Eva, quien, sin embargo, había salido de él.

En cuestión de unos pocos versículos, el mundo de la mujer se trastorna radicalmente. Pierde a un tiempo el uso parcial de la palabra y su condición de compañera frente al hombre: de esposa y pareja locuaz pasa a ser muda y madre, erigida de un modo casi mineral en estatua-diosa de fecundidad.

El tercer capítulo del Génesis establece así todos los elementos del drama que tendrá lugar en el capítulo siguiente.[39] Constituye un terrible preludio a la tragedia de la generación siguiente. La mujer que acaba siendo Eva ya no es más que la madre de su hombre, y no su mujer. Al convertirla en eterno maternal sacralizado, y no en mujer plenamente humana, Adán dejó de ser en ese preciso instante un compañero posible en la parentalidad.

Se entiende mejor así por qué, al convertirse en madre «de verdad», Eva no es capaz de asociar a Adán con esa concepción. Engendra y da nombre ella sola al hijo que adquiere con la única figura «adulta» presente en el relato, la divinidad. Este nacimiento constituye por tanto un intento de reparación de su historia. Privada de una parte de su identidad y de su lenguaje, de pronto tiene algo propio que nombrar: aquel que acaba de fabricar.

Al ponerle nombre, recobra de manera temporal tanto la palabra como la capacidad de poseer: tal es la ilusión de redención para aquella que se sabe condenada a una forma de mutismo, de dependencia y de pérdida de control sobre la expresión de su deseo.

A falta de compañero, por lo demás, Eva no afirma que ha adquirido un niño, sino «he adquirido un varón» (*ish*). El varón que ya no tiene a su lado en la persona de Adán es sustituido por Caín, el niño-parche.

Ese niño encarna a sus ojos al nuevo Adán, o sea, lo poderoso…, mientras que el siguiente, segundo en el orden de creación, igual que ella, le resulta curiosamente difuminado. Por eso lo llama Vaho. No vale más que ella: está hecho a su imagen, mudo e impotente.

La maternidad como única palabra edificante, y el hijo primogénito como el hombre idealizado que ya no tienen al lado: no pocas hijas de Eva «adquirirán» un destino similar, siguiendo su estela.

Silencio y violencia

Caín crecerá con la carga de esta proyección materna, como un ser poseído en todos los sentidos de la palabra. Atormentado por el sufrimiento de Eva, no es dueño de sí mismo porque está ahí para corregir el destino de ella. Nada le pertenece, salvo acaso «su» hermano, el que su madre le dio. Ni siquiera el suelo que cultiva es suyo. ¡Qué simbólica es su pregunta! «¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» Incluso en la muerte, el otro es aún algo así como una cosa necesitada de vigilancia, todo lo contrario de un hermano o un alter ego.

Al igual que su madre, Caín está atrapado en la palabra ausente. El mutismo se ha transmitido estupendamente bien. Como no puede hablar, actúa y mata. El versículo lo expresa así: «Caín dijo a su hermano Abel: "Vamos afuera". Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató».[*] Aquí falta algo, un mensaje evaporado. ¿Qué le dijo Caín a Abel antes de matarlo? ¿Borró su mensaje del texto un escribano poco cuidadoso? A no ser que precisamente no dijera nada y que esa falta de palabra cobrase forma mediante la violencia. Su incapacidad para hablar lo lleva al asesinato. Por lo demás, en hebreo la palabra «mutismo» (*ilem*) comparte raíz con «violencia» (*alimut*). Etimológicamente, esta siempre tendría algo que ver con la incapacidad para expresar.

La violencia de Caín lo remite a su madre, a su incapacidad específica para tomar distancia con la historia materna. Tan mudo como ella, Caín no puede eludir la maldición de esa matriz que lo encadena. Quien no haya sabido escindirse de ella se convertirá en culpable.

Mal de madre

La violencia de los hijos comparece en muchos más textos bíblicos. A semejanza de Caín, algunos personajes la encarnan mejor que otros en el relato. Entre ellos, Ismael, el primer hijo de Abraham, que antes incluso de nacer es descrito a su madre mediante una visión profética: «Su mano contra todos, y la mano de todos contra él».40 Destaquemos también a los hijos del patriarca Jacob, en concreto Simeón y Leví, que ejercen una violencia terrible contra los habitantes de Siquem,41 a los que asesinan con su espada para lavar el honor familiar burlado. En su lecho de muerte, su padre dice de ellos que «llevaron al colmo la violencia con sus intrigas».42 Y recordemos asimismo a Absalón, el hijo del rey David que, a pesar de que su nombre significa «padre de paz», hace la guerra al suyo con saña.

El relato bíblico nos muestra un elemento en común entre todos estos hombres. Todos son hijos de mujeres maltratadas o abandonadas. Ismael es hijo de Agar, la esclava de Saray, humillada por su ama y despedida por su amo en el desierto.

Sabemos poco de la madre de Absalón, salvo que se llamaba Maaca y que, según la leyenda, fue una prisionera que David tomó para sí como botín de guerra. En cuanto a Simeón y Leví, ambos son hijos de Lía, la primera mujer que Jacob desposó tomándola por su hermana Raquel, a la que prefería. Al dar a luz a Simeón, Lía dice: «Dios me ha dado mi recompensa, a mí, que tuve que dar mi esclava a mi marido», y a continuación, cuando nace Leví, añade: «Me ha hecho Dios un buen regalo. Ahora sí que me apreciará mi marido». Estos dos hijos llevan el nombre de la humillación o del abandono de su madre.

Los hombres violentos de la historia bíblica tienen en común que son hijos de mujeres heridas o mal queridas. Estos hombres son plenamente responsables de sus actos, pero también soportan la carga de un dolor materno que parece alimentar poderosamente su rabia. Al igual que Caín, «si obran bien podrán alzar su

rostro». Existe para ellos una vía de resiliencia que pasa por salir de un mutismo heredado. Es su deber hallar los medios para eliminar esa cólera matricial que llevan dentro y que a la puerta los acecha. Pero ¿será posible apaciguar la cólera de los hijos sin tratar el dolor de las madres?

El síndrome de Yáudar

Dolor de madre y violencia de hijo; la Biblia no es la única que narra esta herencia traumática que aboca al crimen a quien no es capaz de liberarse de ella. Encontramos este patrón en muchas culturas, sobre todo en la literatura arabo-musulmana. Una de sus obras maestras formula de mil y una maneras cómo el relato y la palabra pueden liberar de una tradición alienante y mortífera. Una noche, la hermosa Sherezade, amenazada por un sultán cuya violencia ella se propone reprimir mediante la palabra, le cuenta al hombre la historia de un tal Yáudar.

Yáudar era huérfano de padre, y el menor de tres hermanos. Para dar de comer a su madre, víctima a un tiempo de su pobreza y de la violencia de sus hermanos, Yáudar se hizo pescador. Gracias al mar pudo cubrir sus modestas necesidades, hasta el día en que un mago magrebí le reveló un extraño secreto: un fabuloso tesoro lo aguardaba en alguna parte. Para llegar hasta él, Yáudar debía atravesar siete puertas escondidas unas tras otras en las profundidades de la tierra. Cada uno de estos pasajes estaría guardado por una prueba que él debía superar. Y tras la última de las puertas lo esperaría el mayor de los desafíos: ante él se alzaría la imagen de su madre, y él tendría que osar exigirle que se desvistiera.

Incapaz de imaginarse contemplando a su madre desnuda, y menos aún dándole semejante orden, Yáudar no lo consiguió y fracasó ante la séptima puerta. Un año más tarde probó de nuevo suerte, hizo el viaje y logró por fin vencer la angustia que le suscitaba enfrentarse a la desnudez materna. En el momento en que la imagen de su madre se despojó de sus ropas ante él, la mujer se evaporó inmediatamente y él pudo adueñarse del tan codiciado tesoro. Y así fue como Yáudar pudo cambiar de vida y

brindar a su querida madre una existencia digna, liberada ya de la pobreza y de la violencia de los hombres.

El sociólogo tunecino Abdelwahab Bouhdiba, en su libro *Sexuality in Islam*, afirma que muchos hombres padecen un «complejo de Yáudar». Según él, la madurez psicológica, encarnada en el tesoro de las *Mil y una noches*, solo puede alcanzarse si la persona está dispuesta a desmitificar la imagen materna, a despojarla de los residuos pueriles de un vínculo fusional nocivo. Sin embargo, según Bouhdiba, tal liberación se vuelve extremadamente difícil en una cultura que sobrevalora y percibe los lazos madre-hijo como algo indivisible. A diferencia de la esposa, la madre es aquella que no se puede repudiar ni siquiera cuando, como en el cuento, de ese alejamiento depende no solo la felicidad del hijo sino también la de la madre. La devoción filial verdadera, es decir, la posibilidad de salvar a la madre y reparar la violencia de la que es víctima, depende directamente de la capacidad del hijo para «desnudarla» de toda la fantasía que ha agregado a su imagen. Ella puede entonces existir de otro modo que no sea poseyéndolo, y él puede «desembrujarse» de ella.

Según Bouhdiba, la madurez psicológica depende «de liquidar los vestigios del deseo materno»;[43] el problema es que esto resulta particularmente difícil de alcanzar en un universo en el que la mujer no es un sujeto de pleno derecho. Cuando el niño ha sido testigo del estatus devaluado de su madre, consolida su apego indivisible con ella. La opresión de las mujeres refuerza los lazos con la madre de tal modo que esta no es «repudiable» para el hijo porque está investida del velo de una sacralidad inviolable. A falta de liberación, ese residuo de fusión maternal lleva a veces a la violencia, como una válvula de escape filial de la mujer maltratada de la que el niño fue testigo impotente.

La imagen materna obsesiva alimentaría la violencia extrema y destructora; y esto sería especialmente cierto cuando un niño ha sido testigo de violencias o abusos ejercidos contra su madre. El vínculo fusional estaría en ese caso cargado de la rabia impotente que el niño experimentó.

Si la mujer maltratada puede actuar como catalizador de la cólera del hijo, se entiende mejor por qué Sherezade domina al sultán mediante la fuerza del relato. La violencia sanguinaria de un soberano que mata una por una a sus concubinas solo se aplaca gracias a la voz de una mujer fuerte y culta, una mujer que domina el verbo hasta el punto de hacerlo terapéutico para quien la escucha. La violencia solo se detiene merced a la palabra, pero no cualquier palabra, sino la de la mujer rehabilitada, mediante la voz de una que, al contrario que Eva, no está encerrada en la maternidad sino que recupera plenamente su dignidad y autonomía mediante la palabra. Solo esta mujer podrá dar a luz al hijo que no hechizará con sus heridas. Sherezade encarna a su manera a la nueva Eva, aquella cuyo lenguaje no sufre amputación y que por tanto es capaz tanto de expresar su deseo como de dar origen a algo que no sea la violencia.

Jad gadiá

Una violencia que conlleva otra; se trata de un tema clásico y no es patrimonio de una cultura concreta. Se enseña, cuenta y canta aquí y allá desde la infancia. En todos los países del mundo son muchas las canciones infantiles y tonadillas que ponen en escena la inexorable concatenación de golpes, como si hubiera que preparar a la generación nueva para lo que recibirá en nombre de los dolores de la anterior. Como esa cancioncilla sobre un

granjero en su valle que va encadenando personajes: el granjero llama a su esposa, la esposa llama al hijo, el hijo llama a la niñera... y así hasta que el queso está hecho. Porque cada cual usa al siguiente como válvula de escape. Más vale cantarlo desde la más tierna edad.

En la tradición judía existe una versión alternativa que posee la particularidad de haberse integrado por completo en un ceremonial religioso. La canción se entona cada año durante la noche de la Pascua judía, al final de la comida, cuando todos los miembros de la familia están reunidos alrededor de la mesa para ensayarla en coro. El canto recitado en arameo se denomina *Jad gadiá* y narra en forma de repetición en bucle la historia de un cabrito —*Jad gadiá* en arameo— que un padre le había comprado a su hijo en el mercado. Pero hete aquí que el gato se comió al cordero que mi padre compró en el mercado... luego, el perro se comió al gato que se comió al cordero que mi padre compró en el mercado... y el bastón golpea al perro, y el fuego quema el bastón y el agua apaga el fuego antes de ser bebida por un toro, etcétera. Solo la intervención divina interrumpe la cadena de sangre derramada, pues más allá de Él no hay recurso posible.

En tono alegre se desarrolla así en familia la cadena de causalidades. Se canturrea el sinfín de violencias encadenadas, en el que cada nuevo ciclo viene iniciado por el anterior, puesto en marcha por la injusticia infligida al eslabón previo. Tanto en la canción como en la vida las generaciones se transmiten un trauma y una violencia de los que es difícil escapar mientras no haya surgido la palabra.

Si se entona este canto la noche del Pésaj —la Pascua judía—, es porque trata precisamente del tema de la festividad: la liberación. *Pésaj* es un término que los rabinos disfrutan descomponiendo: por un lado, *pé* (la boca) y por otro, *saj* (diálogo). El Pésaj es una fiesta de la palabra y del relato, en ella

se lee un libro llamado *Hagadá* (procedente de la raíz *lehagid*, «decir»). Así, durante la fiesta de la «boca parlante» leemos el libro de los decires. Se cuenta la historia del éxodo de Egipto, en el relato de liberación a un tiempo colectivo y personal de la esclavitud. Se invita a cada generación a verse a sí misma como salida de Egipto. No se trata tanto de simular un viaje hacia el pasado como de traer ese pasado hasta nosotros, esforzándonos por encontrarle plena actualidad. Se invita a todos los comensales a plantearse la pregunta siempre renovada: ¿cuál es mi Egipto? ¿Cuál la esclavitud de la que es víctima mi generación, o de la que yo personalmente debo liberarme?

Transmitir, un juego de niños

Más que cualquier otra fiesta, la Pascua judía se centra en la relación intergeneracional. Todo está concebido para que, en torno a la mesa de la cena, y a lo largo de toda la velada festiva, padres e hijos dialoguen acerca del texto o a partir de él. La *Hagadá* empieza con una extraña petición dirigida a los participantes más jóvenes: la velada no puede dar comienzo mientras no hayan hecho una pregunta. Así, los niños entonan la canción más famosa de la festividad, el *ma nishtaná*, que arranca con estas palabras: ¿en qué se diferencia esta noche de las demás noches? El niño se embarca en una serie de preguntas, las que la canción establece o las que le parece conveniente formular, instando a sus parientes a que le contesten. El relato solo puede iniciarse cuando la generación nueva interroga a la anterior. Surgirá en forma de respuesta a una pregunta, y no como simple repetición de un relato ritual. Así se concibe la transmisión judía. No es el trasvase de un saber en manos de los padres y recibido pasivamente por los hijos, que a su vez se comprometen a transmitirlo palabra por palabra. Se trata, por el

contrario, de un proceso entablado por aquel que desea adueñarse activamente de una herencia, sometiéndola a examen.

En ese sentido, la transmisión es un juego de niños en su acepción más literal; en primera instancia, depende de la iniciativa y la responsabilidad de los más pequeños. La solicitud viene de ellos y a ellos se dirige, siempre y cuando se les deje «margen de juego», es decir, la posibilidad de un desplazamiento, una libertad de movimiento en su puzle identitario.

Todos los padres se preguntan: ¿sabré yo transmitir? Sin embargo, desde el punto de vista de la tradición judía, la pregunta es errónea. Debería ser: ¿cómo dar vida a una generación que desee la transmisión?

«La responsabilidad de la transmisión no recae solo en los padres, es demasiado fácil reprocharles que no hayan transmitido nada; esta responsabilidad es también de los hijos», escribe Jean-Pierre Winter.44 «Si no se han atrevido a hacer preguntas, sean cuales sean los motivos de su silencio, ellos cargan con la responsabilidad de no haber recibido ninguna transmisión de la tradición, de no haberse transmitido a sí mismos esa enseñanza.»

¡*Desafílale los dientes*!

El niño debe atreverse a tomar la palabra y no tener miedo de que su pregunta lo excluya del grupo. Es fácil decirlo. No todas las estructuras familiares lo permiten, y la *Hagadá* es consciente de ello.

Es por ello por lo que, en el corazón de la velada, un relato enuncia exactamente eso, adoptando la forma de un cuadro familiar. Es lo que se conoce como la historia de los cuatro hijos. En el Pésaj, sentados en torno a la mesa familiar, padres e hijos

judíos se cuentan la curiosa historia de una familia reunida con motivo de la Pascua en torno a la mesa familiar. Este relato-espejo menciona cuatro hijos: el sabio, el malvado, el simple y el que no sabe preguntar. Imaginamos entonces que cada uno de los hijos formula de manera distinta una pregunta sobre la historia del éxodo de Egipto.

El sabio, nos dicen, pregunta: «¿Cuáles son las leyes y costumbres que Yahveh os ordenó?». El rebelde pregunta: «¿Qué es este ritual para vosotros?». El simple dice: «¿Qué es?». Y el último todavía no ha preguntado nada.

A partir de las diferentes formulaciones, todas extraídas de preguntas formuladas en la Torá, los rabinos imaginan el tipo de respuesta que un progenitor podría ofrecer a estos arquetipos de hijos. A cada pregunta se propone una respuesta distinta, teniendo especialmente en cuenta los términos empleados por la persona que interroga, su manera de formular y su implicación.

La pregunta del «malvado», el que encarna la rebelión con respecto a la tradición, capta toda su atención.

«¿Qué es este ritual para vosotros?», pregunta. Si el niño dice «para vosotros» es porque se excluye de la herencia colectiva. ¿Acaso no considera esta historia como propia? ¿No se trata también de su herencia? Y la *Hagadá* continúa: «Tú, por lo tanto, desafílale los dientes y dile: Es por esto por lo que Yahveh obró por mí cuando salí de Egipto. Si este niño hubiera estado allí, no habría sido redimido».

¡Vaya una respuesta cruel a un adolescente díscolo! El padre que constata la falta de compromiso de su hijo ¿debe realmente cargar las tintas y excluirlo un poco más del relato colectivo? ¿Consideramos que ese niño es una causa perdida, un irrecuperable que merece ser para siempre prisionero de su Egipto? En ese caso ¿qué hace aún a la mesa? Su presencia a nuestro lado sugiere que su pregunta no deja de ser aceptable, o no lo excluye irremediablemente. Sigue siendo uno de los nuestros a pesar de su rebelión o su desafiliación. La respuesta

provocadora que se le brinda, por tanto, acaso sea estratégica; una manera de aguijonearlo para iniciar su reintegración en el relato familiar, de invitarlo a retomar el camino del «nosotros» y de la solidaridad.

A menos que la respuesta no vaya dirigida a él en realidad. «Y tú, desafílale los dientes», recomienda la *Hagadá*. ¿Por qué esta expresión metafórica y no otra? ¿No podría haberse planteado otro castigo que no fuera ese?

Para el lector bíblico se trata, por supuesto, de un lenguaje codificado: la expresión remite implícitamente a otro versículo que nos da la clave. En sendos pasajes de los libros de Jeremías y Ezequiel, ambos profetas aluden a un mismo dicho, al parecer célebre en los tiempos de su profecía: «Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren la dentera».45 Bien nos lo inculca la sabiduría popular: las acciones de los padres recaen o repercuten a menudo sobre la siguiente generación. Con mucha frecuencia, el niño lleva la marca o la carga de los actos de sus padres. Este proverbio sobre la transmisión intergeneracional de las plagas invita a buscar en el progenitor la causa o la responsabilidad de la conducta de su descendencia. En el caso que nos ocupa, la metáfora de los «dientes desafilados/con dentera» establece de pronto una reversión de la responsabilidad para el lector. Si el niño rebelde tiene los dientes desafilados, ¿de quién es la culpa? ¿Es suya, porque ha optado por apartarse del grupo y merece por tanto la corrección verbal que su padre le impone? A no ser que sus padres hayan comido uva agraz. La auténtica responsabilidad habría que buscarla entonces en ellos, y no en el hijo. ¿Acaso no hemos puesto nosotros mismos al hijo rebelde en la mesa del *seder*?

La noche de la Pascua judía, por tanto, se reflexiona acerca de la responsabilidad parental, sin que ello implique exonerar al niño

de su propia culpabilidad, pues, al fin y al cabo, le corresponde a él hacer las preguntas y emprender su salida de Egipto mediante la palabra. Los profetas Jeremías y Ezequiel formulan el adagio no como un dato irreversible sino como una desafortunada «patología familiar» de la que es posible liberarse: «En aquellos días no dirán más: "Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren de dentera"; sino que cada uno por su culpa morirá».46

La perspectiva aquí evocada como un castigo del culpable se antoja poco gratificante, y sin embargo lo es: tiene el mérito de hacer que se vislumbre una salida al determinismo familiar, un tiempo de responsabilidad personal en el que la maldición intergeneracional dejaría de ser una fatalidad.

¿Cuándo llegará ese momento? ¿Hay alguna manera de precipitar el día del que habla la profecía? El Pésaj lo afirma en el gráfico lenguaje de su curiosa terapia familiar: el momento llega para quien sabe hacer preguntas y reconocer que posee los medios para tomar distancia con respecto al peso de sus herencias.

Vías tangenciales

«A la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar.» La frase que Dios le dirige a Caín antes de que este asesine a su hermano es asimismo la que se nos dirige a nosotros.

Eres portador de aquello que te ha precedido, o sea, del peso de la historia de tus antepasados; una historia que ejerce un ascendiente sobre ti, pero existe una manera de domeñar aquello que te persigue.

Hacer la pregunta del control equivale a interrogar la ruptura de causalidad y la posibilidad de interrumpir la cadena de

violencia. ¿Existe una manera de detener el ciclo del *Jad gadiá*? ¿De no golpear ni a Abel, ni al cabrito, ni el queso? ¿Ejercemos algún dominio sobre la concatenación de nuestra historia y, más concretamente, sobre la violencia que nos invade?

En hebreo, «dominio» se dice *moshel* y, como la mayoría de palabras hebreas, procede de una raíz declinable en muchos sentidos. En la declinación más sencilla —*mashal*—, el término significa «parábola». ¿Y si un recurso estilístico tuviera el poder de desactivar la bomba intergeneracional?

El objetivo de una parábola es esclarecer un tema, una idea o un sentimiento fingiendo hablar de otra cosa, abriendo un relato paralelo que alumbra de rebote la cuestión que se plantea en realidad. Está en las antípodas de la explicación que ofrece el diccionario cuando ciñe una palabra a una definición. La parábola, por su parte, crea siempre circunvoluciones, vías tangenciales. El sentido etimológico, de hecho, va por ahí: «parábola» procede del griego *pará-baló*, lanzar a un lado. Es un relato que ilumina gracias a que se sale del camino y muestra lo que este no permitía ver. Literalmente, por tanto, cuando Dios le dice a Caín «y tienes que dominar» refiriéndose a aquello que lo acecha y amenaza con traducirse en pecado, le dice mediante la potencia de una lengua semítica con significados múltiples: «y tienes que parabolizar, salirte del camino para aprehender de otro modo tu historia».

¿Y si transmitir consistiera precisamente en eso, en suscitar en el niño una pregunta que propone siempre una salida del camino, la posibilidad de reconfigurar la herencia familiar para que sea realmente suya?

Muchos se imaginan que el judaísmo tiene una obsesión con la transmisión, como una preservación intacta de una herencia de una generación a la siguiente. Se trataría de ofrecer a nuestros

hijos e hijas el mensaje inmutable de nuestros padres y madres, de obligarlos a una fidelidad perfecta a los códigos inalterados y a la permanencia del lenguaje y el ritual, en una especie de copia-pega intergeneracional.

Sin embargo, la tradición advierte contra lo que no se cuestiona. Reconoce el riesgo inherente a toda herencia basada en la mera réplica. Querer transmitir a toda costa es condenar a los hijos a pagar por los pecados de los padres, a obrar de tal modo que el peso de las vidas pasadas siga atormentando a las generaciones nuevas sin que estas puedan ejercer dominio sobre su historia. Por el contrario, recuperar el control sobre la propia herencia es crear con las palabras una desvinculación del sentido que le había dado la generación anterior.

El progenitor no tiene nada que transmitir, o acaso no tiene siquiera derecho a transmitir, si el niño no ha interrogado, lanzado una palabra afuera e instituido la salida del camino verbal de su generación. Esa es la única senda que nos saca del Egipto de la repetición.

Los judíos tienen hijos para evitar transmitir siempre lo mismo. Se reproducen para que algo deje de reproducirse.

FÁBRICA DE LA IDENTIDAD

Los rabinos y la pedagogía

¿El judío nace o se hace?

«Salomón, ¿tú eres judío?»

Las locas aventuras de Rabbi Jacob,
película de Gérard Oury (1973)

Hoy, el protagonista de la película no necesitaría hacerle esa pregunta a su chófer porque sin duda consultaría Google para averiguar la respuesta. En el motor de búsqueda, «judío» sigue siendo una de las palabras que más a menudo se añaden a los nombres de las celebridades que centran la búsqueda; tan frecuente es que llega a parecer obsesivo. ¿Qué nos revela este seguimiento constante del judío oculto? Alimentado por una sospecha de invisibilidad o camuflaje, suele llevar aparejado un discurso complotista en la línea de «nos lo ocultan todo, no nos cuentan nada», en el que ese «ellos» judío es ya demasiado invisible, ya demasiado ostentoso, fantaseado como el miembro de un club súper exclusivo de fronteras herméticas o todo lo contrario, como una presencia difusa y no identificable.

La cuestión de «¿quién es judío?» es un interrogante recurrente y apreciado entre los antisemitas. Naturalmente, tampoco es anodina para definir una identidad cuyos límites nunca han dejado de debatirse. Esta cuestión de la frontera del grupo es tanto más crítica hoy en día, en un tiempo de diversidad social donde la exogamia es la norma y las afiliaciones son

proteiformes. No existe correspondencia precisa entre el sentir identitario de un individuo y los criterios definidos por un dogma, una literatura o una autoridad religiosa, cualesquiera que sean. Sentirse judío, tener un nombre judío, ser percibido o reconocido como tal por instituciones religiosas o por nuestros contemporáneos... ninguno de estos elementos constituye un criterio exclusivo de pertenencia. «Un profesor de Harvard ha catalogado hasta la fecha ocho mil seiscientas once maneras de declararse judío. Al no reconocerse en ninguna, ha declarado a la prensa que continuará con su investigación», cuenta con humor Jean-Claude Grumberg en *Pour en finir avec la question juive* (Para acabar con la cuestión judía).

Muchos son los que se sienten extrañamente constreñidos en una zona liminal de identidad judía, un limbo de afiliación en el que se perciben ya como impostores cuando reivindican ese arraigo, ya con incomodidad cuando no se los reconoce plenamente como tal.

Es por ello por lo que resulta interesante examinar aquello que, desde el punto de vista de la tradición, define la frontera del grupo y distingue lo de dentro de lo de fuera. ¿Quién es judío? ¿Cómo se llega a serlo? ¿Es una cuestión de nacimiento, de creencia, de práctica? Muy diversas son las respuestas a estas preguntas, de manera que la más pertinente consiste en afirmar: ¡según a quién le preguntes!

Empecemos por la respuesta más famosa, la del judaísmo ortodoxo que asegura que un judío es el hijo de una madre judía.[47] Por tanto, el judaísmo sería antes que nada «matrilineal», es decir, se transmitiría por línea materna. Esta definición se emplea en ocasiones para alabar lo femenino en la tradición judía: se ensalza a las mujeres hasta el punto de remitirse a ellas para definir la identidad de la prole. En realidad, esa lectura constituye una simplificación de trazo grueso de la ley judía, especie de «caricatura» apologética que

no refleja en absoluto la complejidad de la transmisión.

El patrilinaje bíblico o el pater (in)certus

La idea de una transmisión de la identidad por vía materna resulta sorprendente para cualquiera que abra la Biblia. La Torá deja claro que las estirpes están naturalmente unidas a la familia del padre. Patriarcado obliga; las mujeres, por lo demás, raras veces son mencionadas en las genealogías, y existen muchos ejemplos de parejas «mixtas» cuya descendencia se integra «de forma natural» en la tribu hebrea sin dar lugar a debate, siempre y cuando el padre pertenezca a ella. No pocos héroes del texto, y no de los menos relevantes, se distinguen por su matrimonio exogámico. Por poner varios ejemplos: Jacob desposa a Raquel y a Lía, pero convive también con sus esclavas. Ninguno de los hijos de estas uniones «mixtas» es excluido del grupo. Judá, uno de los hijos de Lía, que será antepasado del rey David, toma por esposa a una cananea. Su hermano José desposa en Egipto «a Asnat, hija de Poti Fera»,48 que era un sacerdote local. A sus hijos, Efraím y Manasés, nunca se los considera ajenos al grupo. Todo lo contrario, hasta hoy quiere la tradición que cada noche de viernes los padres bendigan a sus hijos imponiéndoles las manos en la cabeza y pronunciando la fórmula: «Hágate Dios como a Efraím y Manasés». Son, por tanto, los hijos de un «matrimonio mixto» bíblico quienes constituyen el paradigma por excelencia de la transmisión más ensalzada.

Existen muchos más ejemplos de matrimonios exogámicos entre los héroes de la historia bíblica. Moisés, el más famoso de todos, se casa con Séfora, hija de un sacerdote de Madián y una mujer etíope.49 Más adelante, el rey David desposa a una filistea, y el rey Salomón, a mujeres de diversos orígenes. Todos sus descendientes parecen integrarse de inmediato al clan del padre, a no ser que imaginemos, como ciertos comentaristas

clásicos, que todas estas mujeres se convirtieron debidamente antes de casarse. Se trata, por supuesto, de un intento apologético de «kosherizar» *a posteriori* el estatus de estas parejas, a pesar de que, según los estudiosos, la conversión no existía en aquellos tiempos.

Todo apunta, en definitiva, a que en la ley bíblica la transmisión es ante todo patrilineal, o acaso simplemente patrilocal: cuando una mujer se une a la tribu de su esposo y vive en un entorno israelita, sus hijos son considerados como tales. Cuando una israelita desposa o tiene descendencia con un no israelita, en tierra de él, sus hijos parecen salir de la historia bíblica y por tanto de la filiación hebraica. Es el caso de la hija de Jacob, Dina, cuya descendencia, aun de madre israelita, desaparece sin dejar rastro en el texto.[50]

Frente a estas fuentes que parecen aceptar la exogamia y el «matrimonio mixto» como un hecho y que integran a los vástagos como miembros de pleno derecho del grupo, hallamos también otras voces bíblicas menos conciliadoras que denuncian con firmeza la amenaza que supone la diversidad para el grupo.

Así, a propósito de las poblaciones locales que moran la tierra prometida, el Deuteronomio conmina: «No emparentarás con ellas, no darás tu hija a su hijo ni tomarás su hija para tu hijo. Porque tu hijo se apartaría de mi seguimiento, serviría o otros dioses».[51] Este versículo suele citarse como justificación bíblica del principio de matrilinaje. El Talmud se apoya en los pronombres posesivos del versículo para afirmar que «el hijo que te da una mujer israelita se llama en la Biblia TU hijo, pero el que te da una mujer extranjera se llama SU hijo».[52]

Para apoyar el matrilinaje se invoca también la profecía del escriba Esdras. A su regreso del exilio de Babilonia —en el siglo V antes de nuestra era—, y mientras la nación se reinstala plenamente en la tierra prometida, Esdras habría intentado expulsar a las mujeres extranjeras y a sus hijos de Jerusalén, invitando a todos los hombres a abandonar a sus esposas no

judías. ¿Intento de descontaminación cultural o proyecto político de reconstrucción endogámica? En realidad no hay ninguna referencia directa en este texto a una transmisión matrilineal, como tampoco la hay en los escritos apócrifos ni en los manuscritos del mar Muerto.

En contra de la ideología del libro de Esdras, otro texto bíblico se muestra frontalmente en contra de ese rechazo exogámico; se trata del libro de Rut la moabita. En este relato, una mujer extranjera se incorpora al pueblo para dar a luz al linaje mesiánico, el del rey David. Este libro lo confirma: sin matrimonio mixto no hay mesías. Algunos exégetas opinan, por lo demás, que el libro se escribió precisamente como reacción al de Esdras, un controvertido alegato a favor de la inclusión de las mujeres extranjeras en el judaísmo. Más adelante, los rabinos elevarán a Rut a paradigma ideal de la prosélita, sofocando así cualquier polémica, aunque en el texto no aparezca claramente ningún proceso de conversión. Una vez convertida, Rut se convierte en judía «decente» y deja de encarnar una amenaza para la norma endogámica.

Judío por vía materna y por defecto

Si no aparece claramente en la Biblia, ¿dónde surge entonces en la tradición la idea de una transmisión matrilineal? La hallamos en la Mishná, un elemento de la ley oral editado en el siglo II de nuestra era en forma de jurisprudencia y formulado tal que así:

> Cuando entre los progenitores existe validez de matrimonio y esta unión no implica transgresión, la identidad del niño sigue la del padre [...] cuando una mujer que virtualmente no puede contraer matrimonio legal se ha unido a un compañero con el que no puede establecer validez de matrimonio, la identidad del niño se ajustará a la suya.[53]

Este complejo enunciado puede resumirse así: según este documento, no existe matrilinaje verdadero en la transmisión de la identidad judía. Por el contrario, cuando un matrimonio es válido y legal —es decir, por ejemplo, cuando dos judíos autorizados a casarse optan por unirse—, entonces el principio de patrilinaje prevalece en su unión y determina la identidad de su descendencia. Más concretamente, si por ejemplo un hombre es un *cohen* —y dispone por tanto de un estatus de sacerdocio transmitido de generación en generación que da derecho a ciertas prerrogativas religiosas— y se casa con una mujer que no es hija de *cohen*, el bebé tendrá la misma identidad que su padre y por tanto él mismo será miembro de la casta sacerdotal, por herencia patrilineal.

Si, en cambio, la mujer «virtualmente no puede contraer matrimonio legal», o sea, que de ninguna manera podría haberse casado con un varón judío por no ser ella misma judía, entonces la condición de su bebé —cuyo padre es judío— concuerda con la identidad de ella. Tal es el origen del matrilinaje judío, que en realidad no lo es… porque no es más que un matrilinaje «por defecto».54

A partir de este texto, editado en el siglo II de nuestra era, la modalidad de transmisión materna («por defecto») parece volverse normativa en el mundo judío. A partir de entonces, muchos comentaristas intentarán justificarla, buscarle una razón de ser cuando ni siquiera se ajusta al modelo bíblico de transmisión. Unos u otros aluden con frecuencia a argumentos históricos, psicológicos o sociológicos que apoyan la jurisdicción rabínica.

Entre estas tentativas de justificación se enuncia el célebre argumento resumido en el proverbio latino *Mater certa, pater incertus*. La paternidad siempre es incierta, a diferencia de la maternidad, que crea un vínculo indiscutible entre la madre y la criatura. El argumento, sin embargo, no deja de ser cuestionable.

¿Por qué no iba a aplicarse a un matrimonio endogámico, de los que la Mishná dice que el vínculo patrilineal se ejerce plenamente? ¿Es de veras más fiable la paternidad en el caso de un matrimonio entre judíos? Por otra parte, si la identidad simplemente se define mediante una certeza biológica, ¿justificaría la existencia de pruebas de ADN fidedignas una revisión de la jurisprudencia rabínica?

Otro argumento que se esgrime con frecuencia: la empatía de los sabios para con las mujeres. Los rabinos quisieron mostrarse compasivos con las mujeres violadas cuyos hijos, sin esta legislación, no podían incorporarse plenamente a la sociedad judía. Tampoco en este caso resulta del todo convincente el argumento, según no pocos estudiosos. En efecto, a los hijos de madre judía y padre no judío se los consideraba inicialmente como ilegítimos (*mamzer*).55 Este estatus no representaba ningún consuelo para la madre con respecto al porvenir de su descendencia, pues esta no se beneficiaba de una integración plena sino de la categoría de paria en el grupo judío. Por lo demás, el mismo argumento de empatía inclusiva habría justificado que un niño de padre judío y madre no judía se acogiera a él en nombre de su plena integración en el grupo, y no es el caso.

Queda una hipótesis sociopolítica que sostienen algunos estudiosos, según la cual el giro hacia el matrilinaje es el reflejo de una influencia ejercida por la ley romana sobre la ley judía de los primeros siglos. Esta influencia explicaría, principalmente, las modalidades de filiación que la jurisdicción romana denominaba un *justum matrimonium*, un vínculo matrimonial válido. Una unión legal entre ciudadanos romanos seguía los principios de patrilinaje. Sin unión legal posible, el niño asumía la identidad de la madre, o la del progenitor de condición más baja.

Como es natural, resulta difícil probar la influencia de un

sistema jurídico sobre otro, pero el matrilinaje parece integrarse legalmente en la ley judía por la misma época en que se editó la Mishná, a la vez que el derecho romano dominaba el mundo en el que se movían los rabinos.

Considerar que el judaísmo es matrilineal por naturaleza o por herencia, interpretar ese modo de transmisión como sabiduría rabínica o, todo lo contrario, como una «contaminación» de la cultura romana ambiente, todo ello puede alimentar el debate contemporáneo sobre la identidad judía.

Ciertamente, ¿debemos considerar que la literatura rabínica publicada en los primeros siglos de nuestra era sienta jurisprudencia con carácter definitivo? ¿O bien conviene más afirmar que, al igual que nuestros antepasados, debemos dar muestras de una capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias? Si la ley judía ha sufrido la influencia de un contexto específico, ¿acaso no puede sufrirla de nuevo?

La respuesta a estas preguntas es eminentemente crítica y política, en un momento en que los matrimonios «mixtos» constituyen en muchos países europeos y en Estados Unidos un porcentaje muy elevado de las uniones contraídas por individuos judíos.56 También en este caso, no todas las sensibilidades del judaísmo contemporáneo ofrecen las mismas respuestas.

En el mundo ortodoxo y tradicionalista, la respuesta matrilineal prevalece siempre, aunque en ciertas épocas y en ciertos contextos las autoridades del judaísmo ortodoxo, y en particular las del Consistorio francés, han demostrado cierta flexibilidad interpretativa. Así, en 1846, una circular del Consistorio Central Israelita de Francia invitaba a los rabinos a, «con motivo de matrimonios y entierros, poner fin a cualquier indagación intolerante para con las personas, mediante la adopción del principio de que todo individuo nacido de un padre o una madre israelita y que se proclama él mismo israelita debe

ser considerado como miembro de nuestra comunión».[57]

Esta flexibilidad interpretativa y esta presunción de judaísmo, por desgracia muy poco implantada hoy día en el seno de las instancias ortodoxas francesas, se han ampliado y formalizado de la mano de los movimientos liberales. A principios de la década de los ochenta, el judaísmo liberal estadounidense refrendó el reconocimiento de una filiación judía bilineal, rompiendo así con los principios del derecho judío tradicional. La Conferencia Central de Rabinos Estadounidenses[58] declaró durante su convención de 1983 que debían aplicarse las mismas exigencias con respecto al estatus de un hijo de matrimonio mixto, ya sean judío o judía su padre o su madre. «La CCAR declara que el hijo de un progenitor judío se presume de ascendencia judía. Esta presunción de condición judía de la descendencia de cualquier matrimonio mixto debe establecerse a su debido tiempo mediante actos públicos y formales de identificación con la fe judía y su pueblo.»

Esta declaración determina, por tanto, que cualquier hijo de pareja mixta, ya sea la transmisión judía por vía materna o paterna, se beneficia de una presunción de judeidad que podrá confirmarse mediante una educación judía «exclusiva y patente». Según los criterios establecidos, el judaísmo pasa a ser una cuestión de cultura y práctica más que de filiación biológica. La educación se convierte en el criterio principal de identidad.

Esta declaración inclusiva y empática crea, pese a todo, una situación potencial de incertidumbre identitaria de la que son conscientes las autoridades rabínicas. Un bebé de madre judía que nunca ha recibido educación judía y lo ignora todo de su cultura será considerado por la asociación de rabinos liberales estadounidenses como no judío, cuando la ley judía tradicional no cuestionaría en ningún momento su pertenencia. Por lo demás, si un niño debe confirmar su presunción de pertenencia a través de «actos públicos de identificación», ¿cómo definirlos con exactitud? ¿Debe conocer la lengua hebrea? ¿Preparar su

bar mitzvá? ¿Hacer gala de una práctica religiosa familiar?

En Francia, el movimiento judío liberal ha adoptado una postura intermedia: los rabinos reconocen el principio tradicional de matrilinaje pero facilitan la plena integración en el judaísmo de niños de padre judío (y madre no judía) siempre y cuando estos deseen confirmar su identidad, mediante un proceso de aprendizaje y regularización de su estatus.

Es el término «regularización» el que ha recuperado recientemente el gran rabino de Francia, Haïm Korsia, declarando a propósito del reconocimiento de los hijos de padre judío y madre no judía que son fruto de la «semilla de Israel» y que, por consiguiente, es preciso promover su confirmación identitaria: «En tales casos hablamos de regularización, no de conversión, porque esto último equivaldría a decir que no son judíos, lo cual no es del todo cierto».[59]

Pero ¿dónde se ubica entonces ese «del todo cierto» de la pertenencia identitaria? ¿Se encuentra en la filiación o en la subjetividad, en las codificaciones legales ancestrales o en una contextualización necesaria de la interpretación de los textos?

La noción de «semilla de Israel», presente en la literatura rabínica tradicional, ¿es pertinente en nuestro tiempo, a la luz de los conocimientos científicos que invalidan la existencia de una «raza judía»?

Todos estos debates remiten a un problema de fondo inextricable: ¿es el judaísmo una cuestión de biología o de aprendizaje? ¿De herencia, de práctica, de cultura o de convicción? ¿De nación o de comunidad religiosa?

Un famoso chiste judío asegura que «donde hay dos judíos hay al menos tres opiniones», un proverbio humorístico que gana pertinencia cuando se trata de responder a estos interrogantes identitarios.

A la pregunta «¿quién es judío?», el novelista israelí Amos Oz

contesta: «Todo ser humano lo bastante loco como para llamarse judío, es judío. ¿Es un buen o un mal judío? Eso es algo que le corresponde decirlo al próximo judío».60

En cuanto al talmudista Adin Steinsaltz, declara que «es judío aquel cuyos nietos serán judíos».61 Ambos echan por tierra, por tanto, la definición tradicional de judaísmo por ascendencia. Estas definiciones nos recuerdan con humor hasta qué punto la transmisión preocupa al judaísmo —sea cual sea su sensibilidad — y convierte a menudo a la generación siguiente en la razón de ser del compromiso de la generación anterior. El porvenir justifica el pasado y el presente cobra sentido en aquello a lo que podría dar lugar. La identidad es eso que podría ser, más que lo que ha sido.

Es lo que resume magníficamente bien un famoso juego de palabras muy apreciado por los sabios del Talmud. Cuando uno de ellos afirma que «la paz de tus hijos depende de su educación y su saber»,62 los demás sabios le responden con un sutil juego de vocales y alejando la frase de su sentido original. Dicen: «No leas “bAnayik” («tus hijos», sino “bOnayik” (tus constructores)».

Los rabinos del Talmud convierten en términos intercambiables esas dos palabras, que en hebreo se escriben precisamente de la misma manera. ¿Y eso qué significa? A sus ojos, los hijos son quienes edifican, no el mundo del futuro sino a sus propios padres. Son los «constructores» de quienes los engendraron, y no al revés. Una generación no educa a la siguiente, sino que se construye a partir de ella. Mediante una reversión contraintuitiva y «edificante», el recién llegado ubica al veterano en su identidad.

Convertir a nuestros hijos en nuestros constructores es reconocer que hacen de nosotros aquello que somos. El futuro educa al presente y le da sentido.

Esta idea clave se inscribe en el nombre que cada judío lleva desde su nacimiento. El nombre hebraico que un progenitor le pone a su bebé siempre está adosado al suyo a través de la

partícula «hijo o hijo de...». Sin embargo, la raíz de las palabras «hijo» o «hija», en hebreo *ben* o *bat*, es la misma que el verbo «construir» (*b-n-h*). Ser hijo de alguien en esa lengua es por tanto ser siempre edificador de esa persona. El hijo construye siempre a sus padres, más que lo contrario.

La cultura árabe viene a decir en realidad más o menos lo mismo cuando nombra a una persona *abu* o *um*, es decir, «padre de» o «madre de» alguien. El individuo que lleva el nombre de aquel a quien ha dado vida se define por su futuro más que por su pasado.

Se opera así un curioso equilibrio entre la identidad que se hereda por ascendencia y la que nos brinda nuestra descendencia. Por un lado está el recuerdo siempre rememorado de las grandezas de nuestros antepasados; este linaje parental constituye una especie de «mérito de los padres»63 que recae sobre sus hijos por el mero hecho de haber nacido de ellos. Por otra parte hay una identidad que se construye gracias a lo que nacerá en el futuro. En la Biblia, Dios se llama «yo seré», y a partir del momento en que el hombre engendra lleva también en cierta medida ese nombre.

Es por ello por lo que nadie puede determinar qué es ser judío, porque, según ese mismo principio de identidad a un tiempo heredada y proyectada, el significante judío todavía está por definir. Es lo que han dicho nuestros padres y es igualmente lo que nuestros hijos e hijas harán con ello. Es posible nacer judío o hacerse judío, siempre y cuando seamos conscientes de que todavía no somos lo que podríamos ser.

Sabiduría *in utero*

Si la identidad judía se conjuga a un tiempo en pasado y en futuro, como herencia y como devenir, es porque desde el punto de vista de los rabinos se encuentra a su manera en estado embrionario. Como una criatura en ciernes, definida tanto por un patrimonio transmitido como por una plasticidad propia, esta identidad escaparía a un determinismo puramente «genético», es decir, a una lógica pura de transmisión por replicación. Los rabinos del Talmud parecen hacer más bien de la identidad judía una expresión que podríamos calificar de epigenética.

Desde un punto de vista biológico, la epigenética es el reconocimiento de la influencia de los factores ambientales en la manifestación de un código genético. Explora la manera en que un ser es producto de una historia y de unas perturbaciones que condicionarán una expresión muy particular y única de su genoma. Así pues, dos gemelos que comparten herencia genética a todas luces análoga pero no la misma experiencia vital o el mismo ambiente no expresarán necesariamente los mismos elementos de su genoma y por tanto no serán idénticos.64

Este debate de biólogos entre identidad innata y genoma expresado halla ecos sutiles en la literatura rabínica a través de la figura del embrión que es héroe de no pocas leyendas. Figura emblemática de las generaciones no natas, es aquel al que los sabios hacen hablar en cuanto se plantean la pregunta de la esencia de la identidad judía. Así pues, ahora concentraremos nuestra atención en el periodo de gestación, en la matriz del texto.

El embarazo, ¿caída o elevación?

En la lengua francesa, la mujer *tombe enceinte* («cae encinta»), como si cayese enferma. El embarazo expresado como caída ¿es un reconocimiento de la vulnerabilidad en la que tal estado sume a la mujer, o bien la conciencia de las profundidades de sí misma que la experiencia la lleva a sondear? Se dice también *tomber amoureux* («enamorarse») o *tomber d'accord* («ponerse de acuerdo»), a pesar de que quien experimenta esos estados suele percibirlos más bien como una elevación.

El hebreo, por el contrario, llama al embarazo *herayon*, palabra procedente de una raíz que significa «montaña» o «altura». La gestación hebrea constituye por tanto una escalada que culmina en el noveno mes de ascensión.

La Biblia describe una buena cantidad de nacimientos y enumera la sucesión de generaciones, en ocasiones de manera muy lacónica: tal o cual mujer «queda embarazada y da a luz» a tal o cual personaje. *Vatahar vateled*, ella concibió y parió, dice el hebreo para contar en dos verbos, ni uno más, el embarazo y el parto de Eva, de Raquel, de Lía y de muchas más. Ambos términos se juntan como si entre ellos no hubiera nada que valiese la pena contar.

La experiencia de la gestación es objeto de pocos versículos bíblicos, acaso porque el punto de vista femenino es sistemáticamente ignorado o eclipsado. Hay no obstante una excepción notoria a esta tendencia: un episodio bíblico convierte un embarazo y la actividad intrauterina en escenario de un drama embrionario. Se trata del proceso de gestación de la segunda matriarca, Rebeca, mujer de Isaac. Así se nos narra:[65]

> Isaac suplicó a Yahveh en favor de su mujer, pues era estéril, y Yahveh le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca. Pero los hijos se entrechocaban en su seno. Ella se dijo: «Siendo así, ¿para qué vivir?». Y

> fue a consultar a Yahveh. Yahveh le dijo: «Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. La una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño». Cumpliéronsele los días de dar a luz, y resultó que había dos mellizos en su vientre.

La historia del nacimiento de los gemelos Jacob y Esaú es la de dos hermanos en conflicto ya desde la matriz, dos enemigos en fase de gestación. Esta fratría constituye para los comentaristas el paradigma de relación conflictiva. No encarna solamente un conflicto de familia, sino también una tensión política que enfrenta al pueblo de Israel —bajo la apariencia de Jacob— con las naciones poderosas que a través de la historia le han plantado cara. Así, Esaú representa para ellos en primer lugar Roma y luego, la cristiandad.

Pero volvamos por un momento a Rebeca y su embarazo patológico: al igual que muchas mujeres de la Biblia, al principio Rebeca conoce la esterilidad. La concepción, para ella como para tantas heroínas bíblicas, no es algo obvio, como si un destino excepcional complicase considerablemente un proceso natural e implicara una gestación de otro tipo. Isaac intercede entonces por su mujer ante la divinidad, y el versículo sugiere que será ante todo la oración de él, en masculino, lo que desbloqueará la situación y hará fértil a Rebecca. Sin embargo, una vez que esta queda embarazada, algo no sale como debía, y ella lo sabe.

En el relato bíblico asistimos a la primera complicación del embarazo. Rebeca interroga entonces a Dios como quien acude a un ginecólogo, buscando una explicación o, más literalmente, según la lengua hebrea, una interpretación por parte de la divinidad.66 Rebeca quiere una interpretación para el misterio de su matriz, y Dios le va a hablar. Igual que ha atendido la plegaria de su esposo, ahora se dirige a la mujer para revelar lo que ella es la primera persona en saber: «Dos pueblos hay en tu vientre».

La exégesis de este embarazo patológico es más política que

obstétrica. Rebeca está encinta no de dos bebés, sino de dos visiones opuestas del mundo. Está gestando dos fetos que «se entrechocan» y cuyo combate prefigura la hostilidad futura, como si se inscribiese en un determinismo fetal y fatal.

Esta hostilidad preconcebida contrasta una barbaridad con la concepción rabínica del libre albedrío y su rechazo al fatalismo. El judaísmo enseña, por lo general, que nada está escrito de antemano y que para todos existe la posibilidad de que nuestro nacimiento no nos defina. Abraham, el hombre que abandona su lugar de origen, es decir, el mundo de su matriz, encarna este paradigma. Sin embargo, el embarazo que nos ocupa, el de sus nietos, es un contraejemplo bíblico. La literatura rabínica hará de Esaú un caso desesperado, el enemigo puerperal y arquetípico del pueblo judío en ciernes. Los comentaristas intentan esclarecer la naturaleza de lo que enfrenta a los gemelos Jacob y Esaú antes incluso de que nazcan.

El embrión en la casa de estudio

Mucho antes del desarrollo de la ecografía, el judaísmo observa los fetos mediante los ultrasonidos de las interpretaciones rabínicas. Así, la vida uterina de Jacob y Esaú es objeto de no pocos debates entre sabios que tratan de comprender qué es lo que los lleva a entrechocarse dentro del vientre de su madre. Según un *midrash*, rabí Yohanan afirma que los hermanos trataban de matarse *in utero*, movidos por una violencia fratricida prenatal y por ende esencial. No del todo, le responde su compañero de estudios Simón ben Lakish, su «gemelo» en la casa de estudio: si forcejean es porque los oponen debates religiosos virulentos. Según Ben Lakish, en el vientre de su madre Jacob y Esaú están —exactamente como los estudiosos en la casa de estudio— enfrascados en resolver sus diferencias

«halajáticas»,[67] sus desacuerdos en materia de ley judía: uno autoriza una práctica que el otro proscribe, y viceversa.

En otra parte se da una explicación distinta a sus aspavientos: cuando Rebeca pasaba por delante de una sinagoga, Jacob luchaba por entrar, mientras que cuando pasaba junto a un templo idólatra, Esaú se retorcía de placer.[68]

Estos extraños debates teológicos *in utero* convierten por tanto a Jacob y Esaú en materia de una rivalidad de corte religioso. Su combate en la matriz imitaría al que tiene lugar en el propio seno de la casa de estudio, o bien al que enfrenta a los sabios y a sus enemigos teológicos, los idólatras. En una guerra de erudición o de religión, Esaú encarna, por supuesto, al que se equivoca, a veces rebelde, a veces idólatra,[69] en contraposición a un Jacob sabio y justo ya desde sus orígenes.[70]

Curiosa actividad gestacional la de estos fetos convertidos en eruditos o descarriados, buenos o brutos, comprometidos en una contienda verbal e intelectual. Los rabinos del Talmud hacen de estos niños nonatos espejos de sí mismos, seres que ya antes de nacer habitarían el mundo de la casa de estudio, suerte de embriones rabínicos, sabios en fase de gestación.

El embrión sabio y la marca del ángel

La experiencia intrauterina descrita por los rabinos es más que una vida «antes de la vida», no es solamente un mundo en construcción, sino más bien un universo muy logrado. En él, el feto es una criatura erudita, parlante, debatiente y argumentante, un individuo que no solo sabe ya algo, ¡sino que sabe más y mejor que los propios sabios!

Es lo que afirma el Talmud cuando describe la vida

embrionaria tal que así: «En el vientre materno, el niño está doblado como un *cuaderno de notas*».71 La palabra que emplea este texto es griega (*pinakes*) y extremadamente inhabitual en la literatura talmúdica, escrita en hebreo y arameo. No obstante, el mismo vocablo helénico aparece en otro pasaje que compara la Torá con un plano de arquitectura, que Dios habría utilizado para construir el mundo.72 La cercanía de ambos textos nos permite comprender que *pinakes*, el cuaderno o la tablilla de escritura, es más concretamente el plano de un mundo en construcción, un documento escrito a la manera de un proyecto de edificación. El feto acurrucado (igual que la Torá) es por tanto a ojos del Talmud como un mapa enrollado sobre sí mismo, un esquema de construcción. Esta descripción no es solamente fisionómica, sino que remite a la naturaleza misma del ser en ciernes tal y como la perciben los rabinos: a imagen de un plano enrollado, su existencia futura no es una tabla rasa. No es una tablilla virgen a la espera de llenarse con la escritura de una vida. Todo lo contrario, para los rabinos el feto cuenta con un proyecto ya desde la matriz. Según ellos, cada uno de nosotros llega al mundo con un plano de arquitectura que conviene llevar a cabo existiendo y actuando. Como todo proyecto, este plano está sujeto a interpretaciones y adaptaciones por parte del jefe de obra. Pero nosotros no accedemos al mundo despojados de todo saber.

El conocimiento *in utero* se describe en estos términos: dentro de la madre, «una luz arde por encima de la cabeza del niño no nacido. Observa y ve el mundo de un extremo al otro».73 El Talmud reconoce por tanto al embrión una lucidez y un saber concretos, la posibilidad de una visión absoluta que nunca más volverá a tener una vez nacido. Paradójicamente, en la oscuridad de la matriz existe un resplandor que el niño perderá cuando salga al mundo. Esta luz previa a la vida terrenal es la de un saber y una erudición absolutos que el Talmud define así:

antes de nacer, «el niño conoce toda la Torá de principio a fin». Este embrión omnisciente, feto-erudito, es algo así como un súper rabino, hasta que...

Justo antes de nacer se convierte en víctima de una amnesia dramática: «Antes de venir al mundo, un ángel se acerca, le golpea en la boca y le hace olvidar por completo la Torá».

El ángel visita así a todos los niños que están a punto de nacer y les propina un golpe justo encima de la boca. Este trastazo angelical explicaría la pequeña hendidura que todos tenemos encima del labio superior, «la marca del ángel», una estampación del olvido que en ese gesto suscita al instante nuestra amnesia de saber.

Para nacer es necesario olvidar. Cada cual llega a un mundo no para aprender sino para encontrar en él lo que ya sabía. El embrión posee un conocimiento que el ser humano pasará la vida entera tratando de reconquistar.[74]

El embrión cantarín

El bebé nonato no es sencillamente una criatura de saber y erudición, sino también una voz surgida de las profundidades. No importa que no haya aire que haga vibrar sus cuerdas vocales; el embrión es capaz de cantar las alabanzas de su Creador. En cualquier caso, eso es lo que afirma la literatura rabínica,[75] que comenta un episodio concreto de la historia judía, la salida de Egipto. En el momento en que Dios abre milagrosamente las aguas del mar Rojo para que los hebreos puedan atravesarlo pisando tierra seca, el pueblo reunido entona el famoso «canto del mar». Según una leyenda, la voz de los embriones resonó entonces al unísono junto con la del resto del pueblo. Pero ¿cómo sabían ellos que el mar se había abierto en dos, ellos que no conocían más que el entorno acuático del saco amniótico? Respuesta sorprendente y poética: en aquel instante

milagroso de la historia judía, los vientres de las embarazadas se volvieron transparentes para que las generaciones venideras fuesen también testigos del extraordinario milagro, a través de la pared-acuario del vientre materno.

El útero-acuario

La literatura rabínica emplea la misma imagen para comentar otro momento clave del relato bíblico:[76] el instante de la revelación de la Torá en el monte Sinaí. El episodio se nos narra así: antes de entregar la Torá al pueblo de Israel, Dios le dice: «Dadme una garantía que me permita confiaros tan preciado tesoro». Los hebreos sugieren entonces que el mérito de sus ancestros y el valor de las generaciones pasadas pueden servirles de aval. «¡Que nuestros antepasados sean nuestros fiadores!», exclaman. Dios rehúsa. Entonces los hebreos proponen que sus hijos y las generaciones futuras constituyan dicha garantía para ellos. Dios acepta. Los hebreos mandan reunir a las mujeres embarazadas y Dios convierte inmediatamente sus vientres en paredes transparentes.

Es entonces cuando los fetos entablan una conversación sorprendente con la divinidad. Dios les dice: «Quiero entregar la Torá a vuestros padres y vosotros seréis los guardianes de su práctica». Los fetos responden: «¡Sí!».

A continuación, Dios enumera los diez mandamientos: Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre… Y ellos: «¡Sí!». Dios continúa: No habrá para ti otros dioses delante de mí. Y ellos: «¡No!»…

Y así, según esta leyenda, Dios enunció sus diez palabras (o diez mandamientos) no a los hebreos de esa generación, no a los adultos que acababan de dejar atrás Egipto, sino a la generación de sus hijos, a los que todavía no habían nacido, fiando la palabra del futuro a la aceptación de aquel momento sagrado.

Para los autores de dicha leyenda, la Torá se entregó por tanto no a los presentes sino a los ausentes del monte Sinaí, no gracias a la generación de la revelación ni a la de sus antepasados sino gracias a la promesa de las generaciones futuras, y directamente por su mediación. Esta leyenda rabínica, digna de un guion de ciencia ficción, convierte a los bebés nonatos en los auténticos héroes de la historia pasada, los que forjan una alianza con Dios a través de las paredes parentales. El mérito de los que escuchan la revelación se atribuye de pronto no a las acciones de sus antepasados ni a su propio valor, sino a los méritos de las criaturas en ciernes de las que son portadores.

¿Quiénes son, por tanto, esos fetos que saben, piensan y hablan? ¿Quiénes son esas criaturas que ven a través de nosotros, y mejor que nosotros? Como es natural, los rabinos no creen al pie de la letra en su existencia. Pero lo que estas figuras encarnan a través de las leyendas es una relación particular del judaísmo con la historia y el tiempo. Para entenderla, es preciso cuestionar los momentos concretos en los que esos embriones videntesparlantes-cantantes surgen en la literatura rabínica.

Regreso al futuro

El éxodo de Egipto y la revelación en el Sinaí constituyen los relatos más fundamentales del judaísmo. Su particularidad es que a la vez son temporales y supratemporales: esos dos tiempos de la historia judía, liberación y revelación, se recuerdan constantemente en los rituales que reiteran su narración, como si el relato los reactivase en todo momento. Su especificidad es por tanto encarnar momentos que pertenecen a un pasado tan particular que en realidad no pasa.

Tomemos la salida de Egipto. Se relata cada año durante la

Pascua judía, en el momento en que todos los comensales reunidos afirman: «En cada generación, cada individuo tiene la obligación de verse a sí mismo como si estuviera saliendo de Egipto».77 El éxodo se formula como un acontecimiento del pasado colectivo, pero se cuenta como si fuese constitutivo de nuestra historia personal, como una liberación que cada uno de nosotros debería emprender desde su Egipto particular, desde sus propios espacios de reclusión. No hemos salido de Egipto, pero salimos. Es también eso lo que se recuerda, semana tras semana, la noche del viernes, cuando los judíos recitan la oración del *kidush* con una copa de vino en la mano. Se trata de una santificación de la entrada en el *shabat* formulada en los siguientes términos: *zéjer litziat misraim*, un recuerdo de la salida de Egipto. El recuerdo de este momento del pasado se reactiva constantemente, como si se tratara de un suceso pasado y a la vez presente, como si ese pasado sembrara de manera extraña nuestro presente cada vez que se rememora. Por lo demás, la palabra hebrea *zéjer*, traducida como «recuerdo», significa también «masculino», o sea, «capacidad de siembra». La memoria hebrea nunca es pasiva, se percibe como poder para fertilizar el presente. Es memoria viva. El éxodo de Egipto forma parte de ese pasado fertilizado. Es remoto y colectivo, pero también personal y autobiográfico.

Lo mismo sucede con el otro tiempo sagrado de la historia judía, la revelación de la Torá en el monte Sinaí. Este acontecimiento se conmemora todos los años durante la fiesta de Shavuot (el Pentecostés judío), en la que se pronuncian los diez mandamientos en la sinagoga. Ese día, la tradición invita a considerar que todas las almas judías nacidas o por nacer estaban presentes en el Sinaí. Cada fiel afirma que estuvo allí, aunque no estuviera, que lo vivió, por más que —evidentemente— eso sea imposible.

El éxodo y la revelación, por lo tanto, tienen en común una misma ficción narrativa: son dos momentos de la historia judía que aseguramos haber vivido sin haber estado presentes. Dos relatos del pasado colectivo que fingimos haber extraído de nuestra biografía personal. De modo que no es de extrañar que la literatura rabínica utilice la metáfora de los vientres transparentes para ilustrar el milagro de estos dos momentos míticos. Al estilo de los fetos testigos de estas escenas, que estaban allí sin estar, nosotros somos los que estaban presentes a pesar de nuestra ausencia. Somos aquellos cuya palabra se erigió como garantía del acontecimiento, aunque no pudiéramos estar físicamente. Por tanto, somos nosotros mismos los fetos que cantaron la liberación desde las profundidades del saco amniótico de la generación del éxodo, somos nosotros los que respondimos por nuestros antepasados dialogando con la divinidad en el monte Sinaí. Y dado que estos acontecimientos pertenecen tanto al pasado como al presente, somos también los vientres transparentes a través de los cuales las generaciones nonatas se comprometen y se ofrecen como aval a través de nosotros. Cada generación sale de Egipto y recibe la Torá en nombre de la que vendrá después.

El hebreo-embrión

Lo que el judaísmo describe a través de esas figuras embrionarias es por lo tanto la identidad judía en sí misma y su capacidad para perdurar a lo largo del tiempo, como una identidad garantizada no tanto por su pasado como por su porvenir.

Por lo demás, desde un punto de vista etimológico tal es el nombre de dicha identidad. El pueblo hebreo, que más tarde pasará a ser el pueblo judío,78 se dice en esa lengua *ivri*,

término procedente de una raíz que significa «pasar» o «atravesar». El hebreo es, etimológicamente, un pasador. Solo que, al tratarse de una lengua sin vocales, esa misma palabra vocalizada de otro modo ofrece un significado distinto: *ubar* (que en hebreo se escribe igual que *ivri*) significa «embrión», el que está en vías de nacer.

Un hebreo es un ser embrionario, un individuo en ciernes, aquel que todavía no ha ocurrido pero que podría llegar a ser si se involucra en una travesía desde la tierra natal en pos de otro lugar. Su identidad lleva, curiosamente, el nombre de su potencialidad, es decir, el nombre de una generación aún por nacer. Es aquello que podría nacer de él.

El ser en germen

Esto es exactamente lo que enfrenta a los gemelos que «se entrechocan» al pelear en el vientre de su madre. Jacob es el individuo bíblico que se convertirá en otro. Al nacer todavía está inconcluso. Un largo camino sinuoso de exilio y pruebas lo aguarda antes de convertirse en Israel, nombre que se ganará en la edad adulta a resultas de un combate con un ángel. Pero su gemelo, Esaú, tiene la particularidad de nacer ya constituido. En hebreo, su nombre, *Esav*, deriva de la raíz del verbo «hacer» conjugado en pasado. Esaú es el hombre que se llama «hecho del todo». Es el anti-embrión por excelencia, el hombre ya formado y por tanto el no hebreo. De hecho, se nos da un dato anatómico perturbador sobre su estado al nacer. Se dice que Esaú nació cubierto de pelo, «como una pelliza de zalea».79 Puede parecer un detalle anodino, y sin embargo nos revela el secreto de su identidad: Esaú nació ya púber, ya formado. No tiene que sufrir

transformación porque cuando nace ya está terminado, a diferencia de su hermano. Por eso Esaú es también el que vende su derecho de primogenitura a cambio de un plato de lentejas. Al engullir esta legumbre que aún no ha germinado y que no se convertirá en otra cosa, se traga una potencialidad de ser.

En el combate que enfrenta lo ya-hecho con lo que está-por-ser, los rabinos escogen la identidad inacabada, en la que se reconocen, única garante a sus ojos de una perennidad de la transmisión.

La historia, ciencia gestacional

Henos aquí de nuevo frente al gran malentendido de la transmisión judía. El judaísmo tiene fama de estar obsesionado con la memoria, con el recuerdo de una historia pasada y de una herencia transmitida como réplica exacta de una generación a otra. Sin embargo, todos los relatos de transmisión plasman otra visión de la identidad, en las antípodas de un afán de replicación. El hebreo bíblico está tan poco interesado por la historia que no posee ninguna palabra para hablar de ella. El hebreo moderno ha tenido que tomar prestado del griego el término *historia*, a falta de dar con uno en sus propias fuentes tradicionales. En la Torá, la única palabra que se le aproxima es *toledot*, que literalmente significa «engendramiento» o «alumbramiento».

Así pues, podemos leer en la Biblia: «he aquí la historia/los engendramientos de los hijos de Adán...»: «he aquí la historia/los engendramientos de los hijos de Ismael...». La historia no puede concebirse sino como un proceso de nacimiento, en una sucesión de generaciones. Para comprender esta visión gestacional del tiempo, hay que interesarse por la filosofía judía de la temporalidad.

El judaísmo no cuenta con una concepción del tiempo puramente lineal. Como acabamos de demostrar, ciertos acontecimientos del pasado (éxodo de Egipto o revelación en el monte Sinaí) no se perciben como momentos pertenecientes únicamente al pasado, sino como instantes potencialmente revividos, reiterados por cada generación que los evoca. Estos episodios establecen un vínculo entre los tres tiempos que son el pasado, el presente y el futuro. Son tanto históricos (su fecha exacta no está del todo especificada) como míticos, en consonancia con el presente. Las temporalidades se superponen de esta manera aun cuando son incompatibles desde un punto de vista histórico, como explica Henri Atlan:

> Lo que distingue un suceso mítico de uno histórico no es que uno de los dos no haya existido, que no sea más que fabulación, a diferencia del otro. Se trata, en realidad, de un mismo acontecimiento del pasado, solo que vivido en el presente de diferente manera. El suceso mítico es «pleno» en todos los sentidos del término, preñado de multitud de posibilidades, como la semilla antes de germinar. El tiempo mítico es pleno y está «preñado»...[80]

El tiempo judío es por lo tanto una gestación de lo posible. Lo fertiliza una reactivación permanente de la memoria en cada generación, que le proporciona un sentido renovado. El relato reactiva el pasado y lo hace relevante para el presente. Es la narración y el ritual lo que constituye un fertilizante para la memoria. Tal es precisamente el sentido de esa garantía encarnada por los niños nonatos en la ofrenda de la Torá. La revelación ha tenido lugar y tendrá lugar. Las generaciones aún por nacer justificarán en el futuro que esta existió en el pasado.

El pasado cobra sentido gracias al porvenir, a lo que las generaciones futuras harán con el relato de dicho pasado. Se opera así una extraña inversión de la linealidad temporal.

Es el motivo por el que «historia» en hebreo se dice «engendramiento». Lo propio de todo nacimiento es que es a un

tiempo repetición del pasado y producción de novedad en el mundo. Cada generación nace exactamente como la anterior, aportando con ella algo inédito. El tiempo judío es a la vez una historia de repetición y de innovación, y la metáfora del engendramiento es la más apta para enunciar esta paradoja. Así es como se forja el vínculo entre pasado y porvenir, en la idea de que la nueva generación reitera e innova simultáneamente, hereda y transforma lo que le ha sucedido, dando así sentido a lo que ha tenido lugar antes que ella.

No replicar

Una Torá entregada a las generaciones venideras o bajo su aval, un embrión que sabe más de lo que ningún erudito sabrá jamás, un rito que además de recordar el pasado renueva su sentido: muchas nociones que entran en conflicto con la idea tradicional de la transmisión como réplica idéntica. Transmitir no es reproducir esquemas existentes, como una copia calcada a partir de los modelos pasados.

El judaísmo parece contar que la condición para la transmisión es, por el contrario, siempre una «palabra embrionaria», es decir, la conciencia de que nuestra identidad no es algo que se recibe de manera pasiva; no depende tanto de nuestros padres como de nuestros hijos. Es más una cuestión de potencialidad que de herencia.

El converso, ese recién nacido

Françoise Dolto tenía por costumbre responderles a los niños que se quejaban de sus padres: «Pues no haber escogido nacer ahí».81 De ese modo trataba de sacar al niño de un fatalismo hereditario, de animarlo a tomar las riendas de su historia y de convencerlo de que él no era tan impotente como pensaba.

La mística judía es a su manera un poco «doltiana». En cualquier caso, sugiere que toda criatura escoge antes de venir al mundo a los padres que lo engendrarán, intuyendo qué familia de acogida será la más propicia para brindarle aquello que necesita experimentar durante su paso por este mundo. Nuestros padres responderían así a las necesidades de nuestra alma. La idea es seductora en la medida en que responsabiliza a la persona y le permite no seguir poniendo a papá y a mamá en el banquillo de los acusados permanentes y exclusivos de sus fracasos. Es también severamente culpabilizadora para quien no haya hecho «una buena elección».

Pero no importa, el Génesis propone o impone una vía de escape: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Génesis, 2:24).

Independientemente de dónde hayas nacido, tendrás que plantearte vivir en otra parte, a pesar de que el viaje nunca es anodino. La tradición judía lo concibe sobre todo a través de la conversión. Reconoce la posibilidad de una conversión hacia ella, pero mucho menos a partir de ella: desde el punto de vista de la ley judía tradicional, un judío siempre será judío. Sean cuales sean sus prácticas, sus creencias o convicciones, algo en él hace que sea siempre bienvenido en su casa de origen y posibilita un regreso al redil en cualquier circunstancia, a la manera del hijo rebelde de la Pascua al que siempre se le guarda

un asiento a la mesa.

No se trata tanto de prohibir la partida como de hacer posible el regreso. El judaísmo no es capaz de excluir por completo a quien ha formado parte del grupo,82 sin duda porque él mismo ha conocido demasiadas veces a lo largo de su historia la condición de paria como para no conservar esa zona de repliegue.

En cuanto a aquel o aquella que desea unirse, hay que reconocer que el judaísmo contemporáneo no lo pone fácil: no es (o ya no es)83 una religión proselitista y no considera que fuera de ella no haya «salvación posible».

Existe, en efecto, una frontera en el grupo que el converso debe cruzar, una membrana que es importante definir y cuya cualidad principal es la de ser poco absorbente y nunca transpirable. Su porosidad es algo así como unilateral: uno puede convertirse al judaísmo, pero nunca deja de ser judío.

Hablar de las fronteras del grupo equivale a interrogar el núcleo mismo de la identidad de dicho grupo. Como define Jean-Christophe Attias, «cualquier discurso sobre el límite es un discurso sobre el centro».84 Pensar en las fronteras del grupo es, por tanto, cuestionar siempre el corazón de su identidad.

La tradición judía conoce a muy célebres conversos y descendientes de conversos, entre los cuales se cuentan personajes bíblicos: Jetró, el suegro de Moisés; la ramera Rajab, antepasada de los profetas Jeremías y Juldá; Job; o incluso la hija del faraón. Todos ellos se convirtieron al judaísmo según las leyendas rabínicas. Grandísimos sabios del Talmud son descritos como descendientes de no judíos: rabí Meir desciende del emperador Nerón, rabí Akiva, del general Sísara. En cuanto a Amán, el enemigo terrible del pueblo judío en el libro de Ester, tuvo como descendientes a los mayores sabios de Bnei Brak.

Pero ¿dejamos de ser hijos de nuestros padres, descendientes

de nuestros antepasados al convertirnos? En el siglo XII, un famoso converso, Abdías, le plantea la siguiente pregunta a Maimónides, su maestro: ¿puedo mencionar en mis oraciones diarias al Dios «de mis padres Abraham, Isaac y Jacob», yo que no soy descendiente suyo? El interrogante es tanto más crítico cuanto que el judaísmo reconoce e invoca en múltiples ocasiones la noción de «mérito de los padres», esa idea de que nos beneficiamos de cierto crédito o misericordia divina, casi como un patrimonio genético, por el mero hecho de ser hijos de nuestros antepasados y por tanto herederos de sus cualidades y buenas acciones. Entonces ¿está despojado el converso de ese mérito, o, peor aún, mancillado para siempre por un pasado extraño? No, responde Maimónides, porque el camino del converso lo inscribe de hecho en la descendencia de Abraham. Es digno heredero del hombre que dejó atrás el mundo de sus orígenes para emprender un nuevo camino. Su trayectoria es un espejo de ello. En este sentido, la conversión al judaísmo equivale a una adopción plenaria. Es ruptura de filiación biológica e inscripción en un nuevo linaje, sin duda ficticio pero ¡ah, cuán noble!, el de Abraham, que borra los demás. A todos los conversos se los denomina «hijos de Abraham», no tanto porque él sea su padre sino porque su camino, a imagen de aquel del patriarca, los incorpora a su descendencia. El converso, igual que un recién nacido, hereda una historia que se convierte en su genoma espiritual.

La más célebre de todos los conversos en la tradición judía es Rut. Esta mujer moabita se casa con un hebreo y se unirá al destino del pueblo de Israel. Su identidad de nacimiento no es anodina dado que, desde el punto de vista de la ley bíblica, la define precisamente como aquella que tiene vedado este proceso. En efecto, el Deuteronomio afirma que «el ammonita y el moabita no serán admitidos en la asamblea de Yahveh; ni aun

en la décima generación serán admitidos en la asamblea de Yahveh, nunca jamás. Porque no vinieron a vuestro encuentro con el pan y el agua cuando estabais de camino a la salida de Egipto».85

Rut forma parte de un pueblo cuyo nombre está manchado en la Biblia por una falta moral irreparable, una infracción ética que lo convierte en intratable para los restos.

Sin embargo, es precisamente ella la que se impondrá como prosélita emblemática de la tradición judía. Se convierte en paradigma de una reparación de su historia —la que, aun siendo oriunda de un pueblo que no ha alimentado al otro, se transforma en figura nutricia—, en ejemplo de una conversión verdadera y llave de la redención del grupo del que forma parte.

El libro de Rut termina, en efecto, con la lista de su descendencia. Descubrimos entonces que es bisabuela del rey David, es decir, antepasada directa de la estirpe mesiánica. ¡Sin la conversión de Rut no habría mesías! Sin acogida al converso no hay redención posible para el pueblo judío. La integración del extranjero en el grupo es condición indispensable para su salvación. La moraleja del libro de Rut está clara: el futuro del judaísmo depende de su capacidad de apertura al otro, sin por ello destruir la membrana que permite a quien la atraviesa, a imagen de Rut y Abraham, emprender un camino de reparación de su historia, o sea, de mirar de frente el propio pasado para ganar un nuevo futuro.

Rut no goza del crédito que le brindan los méritos de sus padres, pero es más portadora que nadie del mérito de sus hijos. Su título de nobleza en la tradición judía no le viene por ser «hija de...», sino «antepasada de...». De nuevo, a través de este libro la tradición nos dice que somos judíos no tanto porque nuestros padres lo hayan sido como porque nuestros hijos lo serán y porque nos encaminamos personalmente hacia un ideal caro a esta tradición. De ese periplo habla Rut en la Biblia al declarar en unas palabras famosas por haberse incorporado al

ritual de la conversión judía: «Donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios».86

Merece la pena reflexionar sobre esta enseñanza hoy por hoy, en un momento en que el repliegue comunitario, alimentado por la amenaza antisemita, lleva a algunos a elevar aún un poco más los muros de la identidad judía y a relegar la pertenencia a una mera cuestión de sangre y ascendencia. El judaísmo también es cuestión de trayectoria y de construcción vital. Se mide también por la forma en que el individuo contribuye a enriquecer, engendrar y hacer vivir el judaísmo del día de mañana, es decir, por la forma en la que, aunque no haya sido un niño judío, se convertirá en progenitor judío.

FÁBRICA DEL DESEO

Los rabinos y la sexualidad

El *Kamasutra* judío

> La sexualidad de los judíos no ha parado de ejercer sobre la cultura moderna una fascinación impregnada de creencias violentamente antagónicas.
>
> DAVID BIALE, *Éros juif*[87]

A lo largo de la historia, los discursos antisemitas han atribuido a los judíos ya una obsesión libidinosa y una sexualidad depravada, ya la responsabilidad de una libido reprimida y átona, fuente principal de la culpabilidad y la frustración judeocristianas.

Sin embargo, muchos textos judíos, muy especialmente en el seno de la literatura cabalística, describen la sexualidad como una condición fundamental para la plenitud tanto del hombre como de la mujer: «Que nadie piense que [la sexualidad] implica nada vil o feo», afirma una de las guías judías de conducta sexual escritas en el siglo XIII.[88] Ya desde siglos muy tempranos, los comentaristas denominaban el acto sexual *metil shalom* —«el creador de paz»—, y también *sijá* —«conversación»—, reconociendo el factor de pacificación que puede llegar a constituir en la vida conyugal.

Otra mala fama que «se adhiere a la piel» de lo que damos en llamar a veces la cultura judeocristiana: que esta no es capaz de explorar la sexualidad separándola de la reproducción, de concebir el sexo sin procreación; una visión errónea y a la vez

parcialmente justificada.

Errónea porque en el judaísmo nada prohíbe a una pareja mantener relaciones sexuales, incluso sin que medien intenciones procreadoras. Un hombre puede hacerle legalmente el amor a su esposa embarazada, menopáusica o en tratamiento con anticonceptivos. Sea fértil o no la mujer, el hombre solo está sometido a una limitación, esta sí, permanente: ha de preocuparse por el placer de su esposa. Ciertamente, la satisfacción de la mujer forma plenamente parte de sus derechos, formulados por escrito en un contrato firmado el día del enlace matrimonial. Según los términos de la ley judía ancestral, el hombre se compromete a vestir a su mujer, a alimentarla y a proporcionarle satisfacción afectiva, entendida esta como «deber conyugal». Este contrato de satisfacción sexual no es recíproco, sino unilateral según la ley judía. Solo el hombre está obligado a ello y en ningún caso puede forzar a su mujer a mantener relaciones sexuales.89

No obstante, el hombre también está obligado a respetar otro mandamiento: el deber de procreación tal y como se enuncia en los primeros versículos del libro del Génesis:

> Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla».90

Nada más ser creada, masculina y femenina, la humanidad recibe la orden de reproducirse. Este primerísimo mandamiento se define como una bendición. Sin embargo, los comentaristas han interpretado tradicionalmente este versículo, cuya intención literal parece cristalina, de una manera asombrosamente exclusiva. Según ellos, la orden de procrearse atañe en exclusiva al hombre y no constituye obligación para la mujer. Solo el hombre debe hacer bebés... a pesar de que, por definición, no puede hacerlos él solito. ¿Por qué restringir así el sentido del

versículo? Porque —responden los comentaristas— el objetivo de dicha procreación es, según los términos del versículo, «henchir y someter» la tierra, dos acciones que ellos perciben como características de lo masculino y su naturaleza.91 Al esencializar así la diferencia entre sexos, y al reducirla a los atributos tradicionales y esquemáticos de cada género, activo o pasivo, incorporan a la ley rabínica una profunda diferencia de tratamiento entre los dos miembros de la pareja cuyas repercusiones son más complejas de lo que parece. Un ejemplo: según la ley judía, la mujer, al no estar obligada a procrear, no puede solicitar el divorcio en caso de esterilidad del esposo, mientras que el hombre puede hacer valer ese argumento para repudiar a una mujer que «le impide» ejecutar un mandamiento que no tiene derecho a soslayar. Así pues, la lógica de diferencia entre sexos se transforma en fuente potencial de discriminación contra uno de ellos. La ley, que da deberes a los hombres, amenaza también de manera frontal los derechos de las mujeres.

Así, la visión «reproductiva» de la sexualidad en el judaísmo está en parte justificada: la sexualidad no reproductiva solo es parcialmente *kosher* para los rabinos del Talmud, en la medida en que el mandamiento de fertilidad para el hombre debe observarse también. Si tiene hijos y por tanto ya ha cumplido con su obligación, será libre por completo de entregarse a una sexualidad sin concepción.

La blasfemia de la abstinencia

¡No habrá piedad para los célibes! En el Talmud, la soltería es un pecado de rechazo de la carne: el hombre que se niega a procrear se compara a veces con un «criminal»,92 como si no engendrar equivaliese a asesinar las almas cuya llegada a la tierra él obstaculiza. El abstinente es descrito en ocasiones como

un «blasfemo». Dado que el hombre se creó, según el Génesis, «a imagen de Dios», no engendrar sería por tanto equivalente a menoscabar esa imagen en la tierra. Sin embargo, tal es precisamente la definición hebrea de la blasfemia: una reducción de la imagen de Dios y por tanto una «merma»93 de su presencia en el mundo.

Esta idea de una sexualidad que hace prosperar lo divino en el mundo es clave para el pensamiento místico judío. De la sexualidad humana dependería cierta continuidad del mundo. Con todo, el nacimiento de bebés que lo pueblen no garantiza dicha perennidad: el acto reproductivo en sí aparece como manifestación de la divinidad infinita en un mundo finito y reitera de ese modo la Creación.

Tal es la inmensa responsabilidad que atañe al ser humano en su deber reproductivo: ¡traer a Dios a la tierra, y no solo hijos! De su actividad sexual dependería, ni más ni menos, la presencia del Creador en el mundo, según la tradición mística judía.

Creación y procreación

Cuando Dios crea el universo en la Torá, el hebreo denomina esta cosmogénesis *briá*, un término que significa tanto «engendrar» como «sacar». Compartiendo raíz con la palabra aramea *bar* —el hijo, el niño—, «crear» y «procrear» son dos verbos que derivan de una única etimología y por tanto de una única naturaleza. Para los místicos judíos, la concepción de un hijo es en ese sentido una repetición del gesto primordial, una suerte de *Imitatio Dei* del comienzo del mundo, reiteración humana del proceso divino emprendido con la creación del universo.

Pero no es solo eso; también es lo que podríamos calificar de *Propagatio Dei*, la posibilidad para la divinidad de perpetuar su

obra, de seguir siendo Creador a través de su criatura, que es creadora a su vez. La procreación continuaría así una expansión de la cosmogénesis. El especialista de la cábala Charles Mopsik lo explica así:

> El engendramiento humano es aquello por lo cual la divinidad da un paso más en su proceso de manifestación [...] se manifiesta por la vía de la sucesión de generaciones [...] así los hombres no imitan solamente un proceso paralelo situado en un mundo superior al engendrar, sino que participan plenamente del movimiento de la realización teofánica por la cual la teogonía primordial alcanza su culminación. Para los cabalistas, la creación del hombre responde a una necesidad íntima de la divinidad.[94]

Dios necesita sexualidad

Por lo tanto, la mística judía concibe la sexualidad humana como vía de manifestación de lo divino en el mundo a través de la promesa de sucesión de generaciones. Dicho de otro modo: Dios necesita que el ser humano procree porque el dormitorio es el escenario de una nueva Génesis. Para una teología tradicional no es fácil concebir a un Dios con necesidades, y menos aún necesidades de esa clase, pero la mística judía no vacila en plantearse lo divino «a la busca del hombre»,[95] es decir, a la espera de una acción humana que revele su presencia. Las acciones de la humanidad, ya se trate de actuaciones rituales o de hechos triviales, tienen repercusiones cósmicas y «teofánicas» de primer orden.

La sexualidad humana, especie de reiteración del *big bang* del Génesis, tendría el poder de alentar una especie de despertar de las esferas celestes, de estimular desde el lecho algo de las alturas divinas que iniciaría un descenso.

¿De qué descenso estamos hablando? Del de las almas, que

podrán encarnarse y reproducir así la escena del comienzo, la de una humanidad creada «a imagen de Dios».

Algunos momentos podrían ser más propicios que otros para fomentar este descenso de las almas. Entre ellos, la noche del *shabat*, considerado por los rabinos un tiempo particularmente positivo para las relaciones sexuales. El viernes por la noche presenta la configuración óptima para el estímulo de las almas nonatas. ¿Y eso por qué? Porque un versículo de la Biblia, relativo al séptimo día de la Creación, afirma que ese día *shabat vainafash*, Dios «descansó y tomó respiro».96 Sin embargo, el término que suele traducirse como «tomó respiro», (*vainafash*) está formado a partir de la raíz hebrea de la palabra «alma» (*nefesh*) conjugada en futuro. Ese mismo versículo puede, por tanto, traducirse así: «Y el día séptimo [Dios] descansó y hará almas». Desde el séptimo día, Dios continuaría su obra a través del engendramiento de las generaciones futuras que garantiza la humanidad. Así, el mundo se recrea constantemente mediante las almas que hacen venir las personas que procrean.

Intención sexual

Si la sexualidad humana es la clave de semejante escenario cósmico, y si el hombre tiene la gigantesca responsabilidad de renovar el Génesis, ¿cómo asegurarse de que el proceso de creación/procreación se efectúe de manera óptima? Los cabalistas han tratado de responder a esta pregunta componiendo guías de relaciones sexuales,97 algo así como unos *Kamasutra* judíos cuyo objetivo no es tanto optimizar el placer de la pareja como prepararlos para llevar a cabo la obra cosmogónica y religiosa de la que tienen la pesada tarea.

Según estas guías y manuales de consejos, hay que tener en cuenta todos los elementos de la relación: desde el alimento

consumido antes del acto hasta la postura en la que se concibe al bebé, pasando por el estado de ánimo de la pareja. Cada elemento podría influir en la calidad de la simiente y por tanto en las características de las chispas de alma que saltarán a este mundo. El placer desempeña también cierto papel, sobre todo con respecto al sexo de la criatura. Según algunos sabios, si la mujer goza primero, la probabilidad de tener un hijo varón aumenta... ¡argumento de peso para una cultura patriarcal!

Ante todo, las intenciones del hombre y la mujer se perciben como determinantes para el carácter de la criatura que está por venir. Por lo tanto, se presta especial atención al estado de ánimo de la pareja, inclusive lo que ven o piensan en el momento del acto. A este respecto encontramos algunos relatos extraídos del Talmud y las leyendas rabínicas que sacarían una sonrisa al lector moderno.

El Talmud, por ejemplo, cuenta que rabí Yohanan, famoso por su gran belleza, tenía por costumbre plantarse cerca de la pila para el baño ritual en la que se sumergían las mujeres después de la menstruación, en el momento en que se disponían a reanudar la actividad sexual con sus esposos. Y decía: si estas mujeres me miran al pasar, sin duda tendrán hijos tan guapos como yo.

Otra anécdota formulada en la *Lettre sur la sainteté* refiere el caso de una reina que dio a luz a un niño negro, a pesar de que tanto su marido como ella eran blancos. «El rey se planteó ejecutarla, pero apareció un sabio que dijo: a lo mejor lo que pasa es que, durante el acto sexual, ella fantaseó con un hombre negro. Se llevó a cabo una investigación y se descubrieron formas negras en los cortinajes de la habitación donde habían copulado.»98

El contexto del acto sexual ejercería, por tanto, un efecto parecido al de una manipulación genética: sería capaz de alterar la apariencia o el destino del bebé nonato.

Según este enfoque, cada elemento visual o auditivo, cada

pensamiento de la pareja desempeña un papel determinante en la naturaleza del alma que viaja hacia este mundo; los gestos y las intenciones pueden beneficiar o perjudicar a la criatura en ciernes. Y las cosas podrían dar un giro inesperado o tomar derroteros extraños.

Queer Rabbis

Algunos textos de la mística judía informan sobre procesos de migraciones de almas en los que, a raíz de las acciones de los progenitores, el bebé presenta ciertos atributos o deficiencias.[99] Hay relatos que hablan de almas que se encarnan en cuerpos no adaptados a su naturaleza esencial. Así pues, cabría la posibilidad de que una mujer tenga un alma masculina y un hombre, un alma femenina. Los sabios comentan casos de discordancia entre la persona exterior y la interior, de inadecuación alma/cuerpo, sin ver por lo general ninguna «abominación» en ello. Reconocen incluso que tal era el caso de muchas heroínas bíblicas como Rut o Tamar, cuyas almas masculinas se encarnaron —por error o por castigo— en cuerpos femeninos. Admiten, no obstante, posibles consecuencias a esta discordancia, sobre todo un riesgo de esterilidad para una persona falta de las «chispas internas» de su género externo.

Charles Mopsik desarrolla estas teorías cabalísticas de transexualidad alma/cuerpo en «La femme masculine».[100] Cita, en particular, el ejemplo de la esposa del famoso rabino Yosef Caro, artífice del principal código de ley judía, el *Shulján Aruj*, en el siglo XVI.

Gracias a una revelación mística, este gran sabio comprendió que su mujer poseía un alma masculina y que ese era el motivo de su esterilidad. Solo podría volverse fértil recibiendo una efusión de chispas de almas femeninas que le permitiera colmar

ese vacío y engendrar.

Para obtener tal efusión debía acoger un alma femenina dentro de ella, a la manera de eso que la tradición judía denomina *dibuk*, un espíritu que se infiltrase y se atase a ella, como el fantasma de una mujer fallecida que rondase a otra mujer viva. La mujer estéril quedaría así embarazada de una presencia femenina de la que carecía. Los cabalistas denominan a este proceso *ibur*, es decir, una impregnación, una huella interior que equivale a la presencia de otra persona dentro de uno.

Charles Mopsik explica así dicho proceso:

> El alma masculina de la mujer en cuestión debe embarazarse de un alma femenina, acogiéndola en su seno de manera temporal. Esta alma femenina que se encarna así en un cuerpo asociándose a un alma masculina aporta una feminidad que infunde deseo sexual y fecundidad. En resumidas cuentas, participan en total tres individuos diferenciados: el esposo, la mujer masculina, la mujer femenina.[101]

Tercer donante

Así pues, la cábala concibe una concepción a tres bandas, una fecundación con tercer donante que podríamos definir como RDA: «reproducción dibukmente asistida». Desde el punto de vista de los sabios, la semilla femenina que aporta ese espíritu colaborador no cambia en absoluto la identidad de los verdaderos progenitores, que siguen siendo la pareja que criará al hijo. Por lo tanto, los cabalistas interpretan muy bien la intervención de un tercer progenitor en un contexto de donación muy específico, al igual que contemplan la idea de un donante (sí, en este caso un fantasma...) que cubra las lagunas de la biología, y la de una disonancia entre sexo aparente y sexo real.

Todo esto genera unas curiosas resonancias con los debates contemporáneos acerca de la identidad sexual y las técnicas modernas de asistencia médica a la reproducción. Los relatos místicos, reflejo de la imaginación de los cabalistas y de su poesía religiosa, nos permiten alimentar con voces ancestrales los debates actuales, en un registro donde no se las esperaba. Las literaturas religiosas, por supuesto, no tienen voto en los debates sociales contemporáneos, pero nos recuerdan que ciertas situaciones inéditas, calificadas hoy en día de «impensables» o «aberrantes», ya fueron analizadas por el pensamiento religioso, que aplicó una creatividad interpretativa sorprendente.

El misticismo judío demuestra en este ámbito una flexibilidad notable frente a los infinitos rostros de la experiencia humana, incluso virtual, precisamente en nombre de su universo religioso.

> Allá donde las instituciones religiosas normativas que controlan las verdades doctrinales ejecu- tan un forzamiento social y ejercen su violencia simbólica cuando pretenden imponer a las singularidades individuales un modelo preestablecido único y universal, algunas corrientes místicas han logrado tender un puente entre el marco religioso tradicional y la variedad de los afectos, las pulsiones, las representaciones propias y del otro y las formas de relacionarse.[102]

Ese relacionarse es el espacio de la revelación de lo divino y, para los místicos, en ese «entre dos seres» surge lo trascendental.

Por eso el judaísmo no puede separar por completo sexualidad y procreación. Lo que está en juego, tanto en una como en la otra, es el surgimiento y el reconocimiento de la alteridad, y, a través de ella, la infinitud de posibilidades. Para manifestarse en el mundo, Dios depende del deseo del ser humano. Su sexualidad es un advenimiento de lo posible que refleja el nombre que tiene en la Biblia: yo seré.

En la alcoba del maestro

La escena tiene lugar en la casa de estudio de Sura, en Babilonia, durante el siglo II. Una noche, un estudiante llamado Kahana decide esconderse debajo de la cama de su maestro, el célebre Rav (conocido sencillamente por su título de «rabino», o bien por el sobrenombre de «Aba», papá). Esta escena de voyerismo rabínico es objeto de un perturbador relato en el Talmud:103

> Kahana, bajo el lecho de Rav, oye a su maestro «conversar y divertir a su mujer» y tener relaciones sexuales con ella. Kahana alza entonces la voz desde su escondite y dice: «¡Parece que la boca de papá tiene mucha hambre!». Al descubrir al intruso, el maestro le dice: «¿Estás ahí, Kahana? ¡Sal, qué maneras son esas de comportarse!». A lo que el discípulo contesta: «Pero ¡es la Torá, y tengo que aprenderla!».

El episodio talmúdico termina así, sin formular moraleja que valga, y el lector se pregunta quién es el maestro y quién el discípulo en esta historia. ¿Quién enseña y quién aprende una lección? Rav reprende a Kahana señalándole las normas obvias del decoro. Apela al respeto de la intimidad de cualquier persona, máxime la de un maestro. A no ser que sea el alumno el que enseña al sabio que la alcoba es también casa de estudio, tanto como la biblioteca. En la sexualidad habría una Torá, es decir, una enseñanza sagrada que es responsabilidad del maestro transmitir en la misma medida que cualquier otro saber.

En múltiples ocasiones, los talmudistas sugieren que la enseñanza de la Torá no solo se halla en los libros y que existe una sabiduría existencial que se manifiesta y se transmite en una manera de estar en el mundo, en un arte de alimentarse, de asearse y hasta de atarse los cordones de los zapatos.

El judaísmo rabínico, acaso como reacción a la filosofía dualista del mundo griego y cristiano —que preconizaba una separación estricta entre el dominio del cuerpo y el del espíritu —, promoverá una filosofía diferente. Los rabinos de los primeros siglos de nuestra era desarrollan un pensamiento religioso muy «encarnado», un universo donde el cuerpo no ensucia el pensamiento ni aprisiona el alma, pero puede sublimarla, y hasta participar plenamente de la actividad religiosa y lo sagrado. El cuerpo, también en sus necesidades más instintivas, puede convertirse en lugar de una manifestación de la relación con lo divino, en soporte de elevación, allá donde otras culturas religiosas ven el recordatorio culpable de un pecado original.

Esta religiosidad encarnada se aplica particularmente al deseo sexual sobre el que los sabios sustentan el mundo y su perennidad. En un episodio del Talmud, por ejemplo, los rabinos se preguntan qué pasaría si se retirase del mundo la concupiscencia (llamada en los textos «mala inclinación»). Milagrosamente, logran hacerla prisionera y al cabo de unos días constatan que «no se pone ni un solo huevo en el mundo».[104] Traducción: en el deseo sexual hay algo que preserva el orden mundial y garantiza su continuidad. Ay del que se desembarace de él. En otro tratado del Talmud, los rabinos aseguran que «cuanto más alto es un hombre, mayor su deseo sexual».[105] No solo este no es culpable, sino que sería proporcional a la altura del hombre que habita.

En este contexto, la alcoba de Rav puede ser para su discípulo un lugar de estudio. De hecho, Kahana hace varios descubrimientos en su expedición a la intimidad del gran sabio: uno atañe al apetito y otro a los preliminares.

Rav, el maestro, es a ojos de Kahana un hombre voraz. Pero ¿es la sexualidad o la esposa lo que constituye su consumo? Los rabinos echan mano a menudo de metáforas alimentarias para describir el coito, igual que el francés habla de apetito. Así pues,

en el Talmud leemos que un hombre casado dispone «de pan en su cesta»,[106] o sea, algo que consumir sin necesidad de buscar sustento en otra parte. En cuanto al acto sexual, se compara en ocasiones con un sabor delicado o un buen vino.[107] A más hombre, más apetito… aunque es su deber saber «comportarse a la mesa».

Kahana constata que su maestro tiene buenas maneras: «habla y divierte a su mujer», y luego mantiene relaciones sexuales. ¿De qué conversación se trata? Los comentaristas interpretan este diálogo conyugal como un eufemismo que traduciría con pudor el placer dado a la esposa. Según ellos, Rav da prioridad a la satisfacción del placer femenino antes de ocuparse del suyo. La sexualidad sería por tanto una modalidad de conversación, un diálogo a dos voces que tiene lugar en el dormitorio pero que aborda un lenguaje muy distinto del de la casa de estudio.[108]

Por lo demás, en cuanto Kahana sale de la cama, o sea, en cuanto la alcoba se transforma en casa de estudio tradicional, la esposa enmudece. El texto no la pone ni a gritar escandalizada ni a huir, sino que la presenta como una persona extremadamente callada y discreta. ¿Será tan pudorosa como para silenciar el pudor pisoteado?

Por lo tanto, ¿hay realmente tres personas en la alcoba de Rav? Mientras que los dos hombres, maestro y discípulo, interpretan la ley en ese lugar de intimidad conyugal, la voz femenina aparece sofocada, como si la sexualidad de ellas debiera ser silenciosa.

Esto es, efectivamente, lo que formulan algunos comentaristas: una mujer pudorosa no debería expresar con palabras su deseo, solo insinuarlo. En la Biblia entran en conflicto dos paradigmas de deseo sexual femenino, representados por dos personajes arquetípicos. Por un lado está la mujer atrevida, especie de depredadora sexual, encarnada en el Génesis en un personaje particular: la mujer de Putifar. Cuando José es hecho esclavo en Egipto, al principio está al servicio de un señor local, un tal

Putifar, cuya esposa hace insinuaciones al muchacho. Un día, estando los dos solos en la casa del amo, ella le dice: «Acuéstate conmigo» mientras le quita la ropa.[109] José se niega a ceder a las proposiciones de la mujer que encarna a la *cougar* bíblica, seductora inmoral, desinhibida y malintencionada.

Frente a ella, en el papel de la mujer virtuosa, se encuentra Rut la moabita, representante de otra formulación del deseo femenino, discreta y pudorosa. Al ir a acostarse junto a Booz al anochecer se conforma con murmurarle: «Extiende sobre tu sierva el borde de tu manto»,[110] recatada invitación a la sexualidad a oscuras, a partir de la cual se despliega el futuro de la heroína.

En el mundo patriarcal de los rabinos del Talmud, la voz de las mujeres «formales» suena en sordina, sobre todo cuando se trata de expresar su deseo. Algunos comentaristas presentan este mutismo no como decencia, sino como maldición. El deseo femenino es mudo desde la transgresión del jardín del Edén, como un castigo de Eva transmitido a sus descendientes.[111] La mujer demasiado habladora en los albores del mundo paga de ese modo su conversación con la serpiente y deja así sin voz a todas sus herederas.

«Cherchez la femme»

Si, como en la intimidad de la pareja, en la casa de estudio la mujer está eclipsada, ya sea de manera total o parcial, la cuestión del encuentro entre los sexos se plantea en estos términos: ¿con quién hacen realmente el amor los rabinos? Si la mujer es muda, ¿con quién pueden ellos conversar? Tal vez con lo único femenino que habla alto y claro en su mundo, justo lo que Kahana ha ido a escuchar debajo de la cama del maestro: «¡es la Torá, y tengo que aprenderla!». Esa Torá es LA feminidad

parlante de la historia, esa cuya voz los hombres desean oír más que nada en el mundo.

Muchos textos del Talmud y la mística judía convierten la Torá en lo femenino deseado, con los rasgos de una mujer que buscase transformar en amantes a quienes se acercan a ella. En el Zohar,[112] libro central de la mística, la Torá se describe como «oculta tras las ventanas de un palacio», haciendo de vez en cuando un guiño a su amado, que se acerca a las rendijas. Se la muestra a través de un velo, y luego, poco a poco, se desnuda ante quien la estudia amorosamente. ¿Y si el balanceo del cuerpo, tan tradicional en la casa de estudio y en la oración judía, tuviera algo que ver con un ritual amoroso, una danza nupcial? «¿Por qué se mueve mi cuerpo en la oración como se mueve en la cópula? Porque puede que se halle ante mí la *shejiná* (atributo femenino de la divinidad, según los cabalistas)».[113]

La Torá es descrita como una feminidad idealizada cuya potencia erótica va más allá de lo que el mundo humano podría ofrecer.

«¿Por qué las palabras de la Torá se comparan con una cierva?», pregunta sin pudor el tratado Eruvin (54b). «Porque el sexo de la cierva es tan estrecho que su pareja siente cada acoplamiento como si fuera el primero. Así, las palabras de la Torá son agradables para el que las estudia, cada vez como si fuera la primera.»

Como vemos, la Torá se presenta como una amante idealizada, de virginidad perpetua, y por tanto una entidad femenina con la que ninguna mujer de carne y hueso podría rivalizar jamás.[114] Por supuesto, semejante metáfora resulta impactante e indigesta por muchas razones, pero expresa bien el poder erógeno del estudio tal como se lo plantean los sabios, que describen en no pocas circunstancias la atracción casi irresistible que el libro ejerce sobre ellos y que amenaza con alejarlos de la vida

conyugal.

En otro relato del Talmud, un erudito llamado Rav Rajumei (que en arameo, paradójicamente, significa «rabino Amor») está tan absorto en el estudio que se olvida de volver a su casa. Su mujer lo espera con cariño, en vano, hasta que acaba comprendiendo que no volverá. Derrama entonces una lágrima y, en el instante en que esta brota de su ojo, el techo bajo el que estudia el sabio se desploma y lo sepulta.

Semejante relato suena como una advertencia contra la seducción que opera el libro en detrimento de la vida matrimonial, pero constituye asimismo un reconocimiento de la atracción que ejerce sobre los rabinos la vida ascética. El único sabio soltero del Talmud, Ben Azzai, confiesa así su elección no normativa: «¿Qué puedo hacer yo si mi alma desea tanto a la Torá?».115

En esta competición de los deseos, el del libro y el del cuerpo, ¿cuál de los dos vence? A pesar de la atracción por el texto, el judaísmo rabínico nunca se decanta por el ascetismo completo y la vida totalmente monacal. Está bien que exista en la cópula una Torá que la propia Torá no puede sustituir del todo.

En este sentido, a Kahana no le falta razón. Sin embargo, desde debajo de la cama de su maestro lleva demasiado lejos la comparación y parece decir: si el texto se aborda como un encuentro amoroso es porque el encuentro amoroso puede estudiarse como un texto. En nombre de lo sagrado del estudio está dispuesto a vulnerar el secreto de una pareja.

«¡Sal de aquí!», exclama el maestro. Pero ¿de dónde debe salir el discípulo? ¿Y si Kahana no estuviera atrapado bajo una cama sino bajo un libro? El mensaje de su maestro, en ese caso, sería: «Sal de tu escondrijo y de mi alcoba... pero sobre todo de tu estudio. Sé capaz de establecer distancias entre la Torá y la vida, de no pisotear una en nombre de la otra».

Este relato talmúdico advierte contra un fundamentalismo de la lectura que consiste en entrampar la vida dentro del libro, en virtud de la pasión por el texto. Este planteamiento consiste muy a menudo en convertir el libro en fin y la vida en medio, lo que equivale a hacer del Otro una mera ilustración literaria, pálido reflejo del esplendor del texto. El libro, sin embargo, debería enseñar a su lector a amar al Otro más que a la lectura. En muchos textos de la tradición, ese Otro tiene precisamente el rostro de la mujer, un cuerpo velado o una voz sofocada. Si el hombre no es capaz de volverse hacia ella para entablar una «conversación», lo que está en juego es el porvenir del mundo. Porque, por trivial que pueda parecer, conviene recordarlo: ¡los niños no nacen en los libros!

Los rabinos, enamorados del texto, dejan a veces que este último ejerza su propia autocrítica. El libro les dice entonces: la casa de estudio no puede convertir al otro en un simple texto para comentar, y no puede sobrevivir sin ese otro que es la mujer. En otras palabras, el lector de un texto sagrado debe saber abrir el libro para oír en él el eco de una voz que en ocasiones le murmura: «Ábrete al otro, pues de ello depende la perennidad del mundo. ¡Si me quieres, ciérrame!».

Conclusión: Alegato por un judaísmo matricial

Ya lo llamen, en hebreo o en árabe, *Ha-Rajaman* o *ElRahim*, judíos y musulmanes rezan a un mismo Dios al que denominan «el misericordioso». En la raíz de esta palabra sagrada de sus respectivas liturgias tenemos *r-h-m*, el útero. Por lo tanto, mediante ese nombre se trataría de dar gracias a la divinidad matricial, nutricia y bondadosa para con quien se encomienda a ella.

Pese a todo, hay que reconocer que cantar las bondades de lo divino atribuyéndole los atributos de este elemento anatómico sorprende a quienquiera que observe el mundo religioso. El útero es el órgano femenino por excelencia. Es, sobre todo, el lugar donde se mezclan semillas cuyo encuentro da a luz algo inédito. Femenino, mezcla y novedad; ¡el útero encarna por sí solo todo lo que el discurso religioso tradicional más teme o aborrece!

El fundamentalismo es, de hecho, precisamente el que ordena: no te juntes con el otro, sobre todo con la mujer, y no renueves en absoluto las tradiciones o lecturas pasadas. Reproduce de manera idéntica.

Lo femenino le plantea problemas en tanto que figura de la alteridad por antonomasia. Es el género que cuestiona la norma y hace la pregunta que amenaza todos los dogmas: ¿eres capaz de hacerle sitio al prójimo? Por eso, como encarnación de esa feminidad, se establecen distancias entre el culto y las mujeres, por sus cuerpos o sus mentes.

Todo en ellas, empezando por su anatomía, habla de membrana, de abertura y de pasaje, justo lo que amenaza un pensamiento integrista, íntegra y herméticamente cerrado por

sus certezas.

Lo femenino molesta porque es lo que se abre y deja espacio dentro de sí para ser fecundado por lo ajeno. Sin embargo, el fundamentalista de cualquier religión asegura que nada puede ni debe contaminarlo, que su tradición es pura y está libre de influencias exteriores y hasta de contextualizaciones. Advierte contra la mezcla o la excesiva proximidad con el infiel, el extranjero o el hereje. En el judaísmo, por ejemplo, dice: no vivas demasiado como los no judíos, mantente leal al modelo de los antepasados, no te dejes contaminar por los demás. Sin embargo, a veces dice esto luciendo ropajes negros inspirados en los que se usaban en la Polonia del siglo XVII, entonando melodías sinagogales que son en realidad estribillos ucranianos del XVIII o himnos alemanes del XIX, invocando a Maimónides, hijo de la filosofía aristotélica, u organizando una cena anual que imita un simposio grecorromano...

Ninguna tradición está exenta de «contaminaciones», o sea, de fertilizaciones. El judaísmo es como cualquier otro lenguaje. Su historia se ha nutrido de otras culturas, que ella ha sabido metabolizar de un modo particular y transformar para hacerlas suyas. Toda identidad viva es porosa y cambiante.

Así es como una tradición puede crear algo novedoso y no perder pertinencia. Sencillamente, tiene el deber de ser una matriz a partir de la cual puedan desarrollarse generaciones que se vean a sí mismas como una continuación de las anteriores y, al mismo tiempo, aporten algo nuevo al mundo.

En este sentido, el fundamentalismo es un rechazo a la ampliación, que asegura que el texto ya lo ha dicho todo y que solo son válidas las lecturas pasadas. Por lo tanto, bastaría con repetir lo ya enunciado. Sin embargo, la única eternidad de un texto sagrado radica en su fuerza para «crecer y multiplicar», es decir, para garantizar la renovación de su sentido a través de una lectura fecunda. «El que, por cansancio o por pereza, o incluso por idolatría de su maestro, repite lo que otros han dicho

sin tratar de ver con más claridad por sí mismo, atenta contra esa fuerza.»[116]

Los textos religiosos gritan: «¡Interprétame! Fertilízame con tu lectura, no me esterilices con interpretaciones pasadas». Nadie puede rezarle a un «Dios matricial» si no sabe hacer sitio en su mundo y en su libro para las voces nuevas de unos hombres y unas mujeres cuya palabra es fecundadora, portadora de vida.

Lo que une a los judíos a través de las generaciones no es la genética, ni unas creencias, ni unas prácticas, sino una relación con el Texto que les sirve de matriz. Este judaísmo matricial alberga ampliaciones de sentido en cada generación. «Lo que nos conmueve es el gradual descubrimiento de que —a nuestro entender, a nuestro entender como lectores— seamos herederos de una tal procesión de suscriptores a la misma biblioteca de crecimiento incesante»,[117] escriben Amos Oz y su hija en una obra a dos voces, un diálogo entre dos generaciones.

Como conclusión, padre e hija invitan a sus lectores a sustituir en todo el libro la palabra «judío» por la palabra «lector». «En muchos lugares se sorprenderán de lo bien que encaja.» Con su obra ocurre lo mismo que con la que tienes ahora entre las manos. Si los rabinos hacen niños judíos es, ante todo, para fabricar nuevos lectores para el libro. La perennidad del mundo, como la de cualquier tradición, depende de los «relectores» que están por llegar.

Bibliografía

Yehuda Amichai, *Patuaj Sagur Patuaj* (hebreo), Schoken, 1998.

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard*, 2 tomos, Seuil, 2003.

Jean-Christophe Attias, *Penser le judaïsme*, CNRS Éditions, 2010.

Jean-Christophe Attias, *Moïse fragile*, Alma, 2015.

Shalom Auslander, *Lamentaciones de un prepucio*, Blackie Books, 2010.

Marie Balmary, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Grasset, 1999.

David Biale, *Éros juif*, Actes Sud, 1997.

Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic culture*, University of California Press, 1993.

Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct*, University of California Press, 1997.

Catherine Chalier, *Lire la Torah*, Seuil, 2014.

Boris Cyrulnik, *Les Nourritures affectives*, Odile Jacob, 2000.

Boris Cyrulnik, *Bajo el signo del vínculo*, Gedisa, 2005.

Jacques Derrida, *Le Dernier des Juifs*, Galilée, 2014.

Didier Dumas, *La Bible et ses fantômes*, DDB, 2001.

Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus*, Beacon Press, 1994.

Avivah Gottlieb Zornberg, *The Murmuring Deep*, Schoken, 2009.

Martine Gross, Séverine Mathieu y Sophie Nizard, *Sacrées familles*!, Erès, 2011.

Jean-Claude Kaufmann, *Identidades, una bomba derelojería*, Ariel, 2015.

Gwynn Kessler, *Conceiving Israel: the Fetus in RabbinicNarratives*, University of Pennsylvania Press, 2009.

Lawrence Kushner, *The Way into Jewish mystical tradi-tion*, Jewish Lights, 2001.

Delphine Horvilleur, *En tenue d'Ève.Féminin, pudeuret judaïsme*, Grasset, 2013.

Dan Jaffé, *Essai sur l'interprétation et la culture talmu-diques*, Cerf, 2013.

Evyatar Marienberg, *Niddah*, Les Belles-Lettres, 2003.

Charles Mopsik, *Cabale et cabalistes*, Bayard, 1997.

Charles Mopsik, *Le Sexe des âmes*, L'éclat, 2003.

Charles Mopsik, *Lettre sur la sainteté*, Verdier, 1993.

Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las pala-bras*, Siruela, 2014.

Jacques Sojcher, *Trente-huit variations sur le mot juif*, Fata Morgana, 2014.

Shmuel Trigano, *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, 2011.

Shmuel Trigano, *L'Intention d'amour. Désir et sexualitédans Les Maîtres de l'âme de R. Abraham ben David de Posquières*, L'éclat, 2007.

Jean-Pierre Winter, *Transmettre (ou pas)*, Albin Michel, 2012.

Artículos:

David Haziza, «Contourner l'universel: le cas Derrida», en *Pardès*, n.º 49, dirigido por Shmuel Trigano, In Press, 2011.

Pierre Pachet, «Deux générations pour faire un individu», *Revue des sciences humaines*, n.º 301, 2011.

Canciones citadas:

Maxime Le Forestier, «Né quelque part», M.

Le Forestier, J-P Sabar, 1987 © Polydor.

Michel Sardou, «Je vole», M.

Sardou, P.

Billon, 1978 © Tréma.

Alain Souchon, «Allô maman bobo», A.

Souchon, L.Voulzy, 1977 © RCA.

Stromae, «Papaoutai», letra y música Stromae, 2013, © Mercury, Universal Music.

Pierre Vassiliu, «Armand», letra y música P. y M.

Vassiliu, 1963 © Vianelly.

Las traducciones bíblicas que aparecen en este libro están extraídas, por lo general, de la Bible du Rabbinat, aunque en ocasiones son mías cuando me ha parecido necesario restituir elementos de polisemia hebrea para demostrar mis afirmaciones.

Agradecimientos

Doy las gracias a todos mis maestros y docentes cuyo pensamiento ha sembrado mis textos y elaborado la gramática de mi lengua. Este libro es «hijo» de su transmisión, sin duda fiel y rebelde a la vez, como todos los hijos.

Gracias a todo el equipo de la revista *Tenou'a* (www.tenoua.org), en especial a Francis Lentschner, Antoine Strobel-Dahan, Elie Papiernik y Paola Perez, que me recuerdan constantemente que el debate engendra mundos.

Gracias a los alumnos del «Café Biblique», muy especialmente a Pierre Haïat por sus pertinentes consejos.

Gracias a mis colegas, sobre todo al rabino Yann Boissière y a todo el equipo del Movimiento Liberal Judío de Francia.

Gracias a Gilles Horvilleur por sus correcciones «2.0» y por nuestros debates familiares sobre las filiaciones definidas por recurrencia.

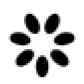
Gracias, por último, a Ariel, la «madre judía» de mis hijos.

«Vuestras ideas no son vuestras ideas. Son la progenie de la estantería de libros que cubre vuestra pared y de la lengua en la que habitáis.»
AMOS OZ

Desde LIBROS DEL ASTEROIDE queremos agradecerle el tiempo que ha dedicado a la lectura de *Madres, hijos y rabinos*.
Esperamos que el libro le haya gustado y le animamos a que, si así ha sido, lo recomiende a otro lector.

Al final de este volumen nos permitimos proponerle otros títulos de nuestra colección.

Queremos animarle también a que nos visite en www.librosdelasteroide.com, en @LibrosAsteroide o en www.facebook.com/librosdelasteroide, donde encontrará información completa y detallada sobre todas nuestras publicaciones y podrá ponerse en contacto con nosotros para hacernos llegar sus opiniones y sugerencias.
Le esperamos.



Nota biográfica

Delphine Horvilleur (Nancy, 1974) es rabina, escritora y filósofa. Estudió hebreo y árabe en la Universidad hebrea de Jerusalén y Periodismo en París. Tras dedicarse profesionalmente al periodismo en Francia e Israel, se marchó a Nueva York para estudiar el Talmud. En 2008, a los treinta y tres años, recibió su ordenación rabínica. Ha sido la tercera mujer en lograrlo en Francia y es una de las principales voces del Movimiento Judío Liberal de Francia. En 2009 fue nombrada jefa de redacción de la revista de pensamiento judío *Tenou'a*. Además de oficiar como rabina, Horvilleur ha colaborado en diversos medios de comunicación, como *Le Monde*, *Le Figaro y Elle*, y ha publicado numerosos libros de ensayo, entre los que destacan *En tenue d'Ève: féminin, pudeur et judaïsme* (2013), *Madres, hijos y rabinos* (2015; Libros del Asteroide, 2024), *Des mille et une façons d'être juif ou musulman* (2017, con Rachid Benzine), *Reflexiones sobre la cuestión antisemita* (2019) y *Vivir con nuestros muertos* (2021; Libros del Asteroide, 2022), que recibió el Premio Babelio de No Ficción 2021 y fue un éxito de ventas en Francia.;

1. Declaración de los Derechos del Niño, Asamblea General de las Naciones Unidas, 1959.

2. Boris Cyrulnik, *Les Nourritures affectives*, ed. Odile Jacob, París, 2000, p. 109.

3. Jean-Claude Kaufmann, *Identidades, una bomba de relojería*, Ariel, Barcelona, 2015, tr. Ana Herrera.

4. Citado en Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, tr. María Jiménez y Danielle Zaslavsky.

5. En la tradición askenazí, nunca se le pone a un bebé el nombre de un antepasado vivo.

6. Gracias a Gilles Horvilleur por orientarme hacia esta representación matemática.

7. Por lo demás, en su traducción del Génesis, André Chouraqui denomina a Adán *le glébeux* («el gleboso») a partir de la palabra *adama*, «tierra».

8. Acerca de la interpretación de esta traducción errónea, véase D. Horvilleur, *En tenue d'Ève. Féminin, pudeur et judaïsme*, Grasset, París, 2013.

9. Génesis, 2:23.

10. Téraj significa Luna, el astro nocturno.

11. Génesis, 2:24.

12. Pierre Pachet, «Deux générations pour faire un individu», *Revue des sciences humaines*, 2011, n.º 301, p. 47.

13. Yehuda Amichai, *Patuaj Sagur Patuaj* (hebreo), Schoken, 1998.

14. Véase a este respecto la crónica de Olivia Cohen, 12/2/15, http://www.jewpop.com/religion-et-politique/ ma-mere-la-pute-je-te-pardonne-mon-frere/

15. Éxodo, 1:7.

16. En hebreo, Egipto, «Misraim», procede de la raíz *sar*, estrechez.

17. En la Biblia, el tiempo de esclavitud dura doscientos diez años, a

pesar de que Dios le había anunciado a Abraham que sus descendientes permanecerían allí cuatro siglos.

18. Midrash Mejiltá de Rabí Ismael (Vaiejí 6)

19. Deuteronomio, 17:16.

20. Números, 11:5.

21. En el capítulo 11 del libro de los Números, Moisés se queja del rol maternal que le toca asumir: «¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: "Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho [...]"?». Acerca de esta imagen femenina de Moisés, véase Jean- Christophe Attias, *Moïse fragile*, Alma éditeur, París, 2015.

22. Nótese que la comparación entre circuncisión y ablación es terriblemente falaz: las dramáticas consecuencias de la mutilación femenina son de sobra conocidas y están médicamente documentadas. No es el caso de la circuncisión, cuyo carácter «traumático» aún está por demostrar. En una nota humorística de la web www.massorti.com, el rabino Yeshaya Dalsace comenta la voluntad del Consejo de Europa de equiparar la circuncisión con una mutilación: «Quisiera dar las gracias al Consejo de Europa, gracias al cual el consorcio de transportes parisinos acaba de concederme la tarjeta de mutilado de infancia que me dará acceso a los asientos prioritarios».

23. En hebreo se dice *lijrot brit*, literalmente «cortar una alianza», para referirse a celebrarla.

24. En *Le Sexe des âmes* (L'éclat, París, 2003, p. 29), Charles Mopsik explica que el judaísmo nunca ha propugnado la ablación. Según esta concepción de la diferenciación entre sexos, sería mucho más bochornoso para un niño ser parcialmente femenino que para una niña ser masculina.

25. El Zohar (2:36a) comenta en ese sentido el versículo del Éxodo 12:23, «Yahveh pasará de largo por aquella puerta y no permitirá que el Exterminador entre en vuestras casas». Debe entenderse, afirma él, que Dios se acerca a las aberturas/las puertas del cuerpo, o sea, las de la circuncisión.

26. Éxodo, 6:12. Según una leyenda rabínica, Moisés nació ya circuncidado. O, mejor dicho, requirió otro tipo de circuncisión, una

cesura al nivel del lenguaje. A este respecto, véase Jean-Christophe Attias, *Moïse fragile, op. cit.*

27. En hebreo, «revelación» se dice *hitgalut*, una palabra que posee la misma raíz que «exilio», *galut*, como si únicamente el exiliado fuese apto para oírla.

28. Génesis, 4:1-11.

29. Es el sentido del nombre «Caín» en hebreo.

30. Génesis, 3:17.

31. Midrash Tanjumá (Bereshit 9).

32. «A la puerta está el pecado acechando. ¿Qué puerta? La destinada al alumbramiento, a sacar las almas al mundo» (Zohar, citado por Charles Mopsik en *Cabale et cabalistes*, Bayard, París, 1997, p. 178).

33. Génesis, 3:16.

34. Didier Dumas, *La Bible et ses fantômes*, DDB, París, 2001, p. 93.

35. Didier Dumas cita a Françoise Dolto, según quien «los padres de un niño psicótico hicieron inconscientemente a su hijo no juntos, sino con sus propios padres».

36. Génesis, 3:16.

37. Tratado Eruvin, 100b: tras comer el fruto, uno de los castigos de la mujer es que expresa a partir de entonces su deseo en su corazón y no a través de su boca.

38. Génesis, 3:19.

39. Doy las gracias a Marie Balmary, cuyo libro *Abel ou la traversée de l'Eden* (Grasset, París, 1999) fertilizó considerablemente mi lectura de estos dos capítulos.

40. Génesis, 16:12.

41. Génesis, 34.

42. Génesis, 49.

43. «*One could not have a better demonstration of how the uterine relationship may be a source of repression and how psychological maturity depends on the liquidation of the*

survival of maternal desire.» (Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, Routledge Library, p. 228.)

44. Jean-Pierre Winter, *Transmettre (ou pas)*, Albin Michel, París, 2012.

45. Ezequiel, 18:2, y Jeremías, 31:29.

46. Jeremías, 31:29-30.

47. O bien la persona que se ha convertido al judaísmo; abordaremos este punto más adelante.

48. Génesis, 41:45.

49. Éxodo, 2:16-21.

50. Una leyenda rabínica convierte a la hija de Jacob, Dina, en madre de la Asnat que se casa con José. Esto permite a los rabinos «devolver al redil» la descendencia extraviada de Jacob y transformar la unión de José en un matrimonio plenamente endogámico.

51. Deuteronomio, 7:3-4.

52. Tratado Kidushín, 68b.

53. Rivon Krygier (dir.), *La loi juive à l'aube du XXI siècle*, Biblieurope, París, 2000. Véase, más especí- ficamente, el artículo de Shaye Cohen «Le fondement historique de la matrilinéarité juive», p. 14.

54. En el artículo de Shaye Cohen: la misma Mishná (ley oral) especifica que «cuando una mujer se une con un compañero sin poder establecer con él matrimonio válido y legal, cuando virtualmente podría haberlo contraído con otro hombre» (traducción: cuando una judía convive con un no judío), entonces la identidad del bebé es *mamzer*. Se trata de un estado de «bastardía» o ilegitimidad extremadamente restrictivo para el niño, que sufre *de facto* la exclusión del grupo y a su vez no puede casarse en el seno de este. Este estatus problemático ha dado origen a violentos debates entre sabios, que han acabado por anular este principio y declarar judíos de pleno derecho a esos hijos de madre judía.

55. Véase la Mishná (ley oral) comentada por Shaye Cohen en el ya citado artículo.

56. Según un sondeo publicado en 2002 en la revista *L'Arche*, el 40 por ciento de los judíos casados de menos de treinta años tienen en Francia un cónyuge no judío, un porcentaje aún más alto entre las parejas

no casadas.

57. Archivos del Consistorio Central, 1 C8, Copia de cartas, 12 de marzo de 1846 (citado por Phyllis Cohen Albert en *Modernization of French Jewry*, nota p. 437). Doy las gracias al rabino Stephen Berkowitz por haberme dado a conocer este texto.

58. La CCAR es el órgano representativo oficial de los rabinos liberales estadounidenses.

59. https://fr.timesofisrael.com/le-nouveau-grand- rabbin-de-france-organise-t-il-une-reforme/

60. Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, Siruela, Madrid, 2014, tr. de Jacob Abecasís y Rhoda Henelde Abecasís, p. 187.

61. Adin Steinsaltz, *Qui est juif*?, CNRS Éditions, París, 2010.

62. Tratado Berajot, 64a.

63. En la liturgia se alude con frecuencia a este concepto, llamado en hebreo *zejut avot*.

64. El ejemplo más clásico de la teoría epigenética es el de las larvas de abeja. A patrimonio biológico equi- valente, la larva alimentada con miel se convertirá en obrera mientras que la que se nutre de jalea real será reina.

65. Génesis, 25:21-24.

66. La palabra empleada —*lidrosh*— es la misma que define la búsqueda de sentido por parte de un comentarista frente a un versículo misterioso.

67. La *Halajá* es la ley judía tradicional.

68. Génesis Rabá, 63:6.

69. Otro texto rabínico medieval (*midrash* Leka Tov, siglo XII) refuerza esta idea y afirma que Esaú auto- rizaba *in utero* el consumo de cerdo y el incumplimiento del *shabat*.

70. Esta idealización del Jacob uterino contrasta una barbaridad con el Jacob adulto que describe la Biblia, taimado y embustero.

71. Tratado Nidá, 30b.

72. Midrash Génesis Rabá, 1:1.

73. Tratado Nidá, 30b.

74. Otros pasajes del Talmud sugieren que el feto no solo es erudito, sino que practica asiduamente *in utero*. Según el tratado Yoma, 82b, por ejemplo, el feto ayuna el día de Yom Kipur.

75. Tratado Berajot, 50a, y midrash Mekilta de Rabí Ismael (Sirata 1).

76. Midrash 10, mandamientos y midrash Tehilín, salmo 8:3, citados por Gwynn Kessler en *Conceiving Israel: the Fetus in Rabbinic Narratives*, University of Pennsylvania Press, 2009.

77. Fragmento de la *Hagadá*, que se lee durante la noche de Pésaj.

78. En la Biblia solo se habla de israelitas y hebreos. El término «judío» solo aparece una vez, en el libro de Ester, para designar a una persona oriunda de la provincia de Judea. El término no designará al grupo como «etnia» o «religión» hasta mucho más tarde, posiblemente en torno a los primeros siglos de nuestra era.

79. Génesis, 25:25.

80. Véase Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard*, tomo 2, Seuil, París, 2003, p. 316.

81. Citado por Jean-Pierre Winter en *Transmettre (ou pas)*, *op. cit.*, p. 102.

82. Ni siquiera quienes a lo largo de la historia judía han sido objeto de *jérem*, excomunión, han dejado de ser judíos a ojos de quienes los excluyeron de la colectividad.

83. Según algunas teorías, el judaísmo hizo proselitismo hasta los siglos III o IV de nuestra era. Véase Marcel Simon, *Verus Israel. Étude des relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*. Éditions de Boccard, París, 1983.

84. Jean-Christophe Attias, *Penser le judaïsme*, CNRS Éditions, París, 2010.

85. Deuteronomio, 23:3-4.

86. Rut, 1:16.

87. Actes Sud, París, 1997.

88. *Lettre sur la sainteté* (traducida del hebreo y comentada por

Charles Mopsik, Verdier, París, 1993), capítulo 2. Guía escrita en España a finales del si- glo XIII que explora los secretos místicos de la cópula para enseñar a los cónyuges la actitud más propicia durante la relación amorosa.

89. Tratado Eruvin, 100b.

90. Génesis, 1:27-28.

91. Tratado Yevamot, 68b.

92. Tratado Yevamot, 63b.

93. Los términos hebreos *lejalel* o *lekalel*, que definen la blasfemia, tienen algo que ver con un vacío (*jalal*) o un aligeramiento (*kal*).

94. Charles Mopsik, *Le Sexe des âmes, op. cit.*, p. 131.

95. La expresión es del rabino Abraham Heschel.

96. Éxodo, 31:17.

97. Véase, en el siglo XII, el *Sefer Bale-Hanefesh* (el *Libro de los maestros del alma*) de Abraham ben David de Posquières (comentado por Shmuel Trigano en *L'Intention d'amour*, L'éclat, París, 2007); o, en el siglo XIII, la *Lettre sur la sainteté, op. cit.*

98. *Lettre sur la sainteté, op. cit.*, capítulo 5, p. 57.

99. Véase tratado Nedarim, 20a, que especifica el nexo entre ciertas posturas adoptadas durante el acto sexual y deficiencias físicas en los futuros niños.

100. Capítulo extraído de la obra *Le Sexe des âmes, op. cit.*, p. 19.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*, p. 103. Quisiera rendir homenaje aquí a la memoria de Charles Mopsik, cuyo pensamiento ha nutrido este capítulo y cuya obra ha fecundado tantos trabajos del pensamiento judío contemporáneo.

103. Tratado Berajot, 62a.

104. Tratado Yoma, 69b.

105. Tratado Sucá, 52a.

106. Tratado Yoma, 18b.

107. Tratado Sotá, 9a.

108. Tratado Haguiga, 5b. Un célebre proverbio del Talmud afirma a

través de la voz de uno de sus sabios: «No multipliques las conversaciones con las mujeres». El mundo masculino de la casa de estudio desconfía de la voz femenina, que distrae del estudio o del camino recto. La sexualidad, al parecer, es la excepción a la regla.

109. Génesis, 39:12.

110. Rut, 3:9.

111. Tratado Eruvin, 100b.

112. Zohar II, 99a-b.

113. Extraído de la antología jasídica de las enseñanzas del Baal Shem Tov, citado por David Biale en *Éros juif*, *op. cit.*, p. 210.

114. En el *Sefer Haredim*, Elazar Azkari asevera: «La Torá es la esposa que Dios te ha dado [...] y la otra es de carne y hueso. El Rey, bendito sea, nos ordena que la amemos también, pero nuestro amor más verdadero debe ser para la primera» (citado por David Biale en *Éros juif*, *op. cit.*, p. 175).

115. Tratado Yevamot, 63b.

116. Catherine Chalier, *Lire la Torah*, Seuil, París, 2014, p. 67.

117. Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, *op. cit.*, p. 63.

* «Érase un pobre chaval / que se llamaba Armand / no tenía papá / no tenía mamá.» *(N. de la T.)*

* Para las citas de la Torá (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) hemos recurrido a la Biblia de Jerusalén (2018, 5.ª ed.) por su extrema fidelidad a los textos hebreos, griegos y arameos. *(N. de la T.)*

* «Todo el mundo sabe cómo se hacen los bebés / pero nadie sabe cómo se hacen los papás.» *(N. de la T.)*

* Porque «surco» en francés se dice *sillon*. *(N. de la T.)*

* «Queridos padres, me voy. Os quiero y me voy.» *(N. de la T.)*

* «Oye, mami, [tengo] pupa.» *(N. de la T.)*

* «Nacer en alguna parte es marcharte cuando quieres, regresar cuando te vas.» *(N. de la T.)*

* En la versión francesa de la Torá que emplea la autora (la *Bible du Rabbinat*) no aparece el «vamos afuera» de Caín, sino que hay una elipsis. Así: «Caín dijo a su hermano Abel; y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató». Eso explica el desarrollo de este párrafo. *(N. de la T.)*

Recomendaciones Asteroide

Si ha disfrutado con la lectura de *Madres, hijos y rabinos*, le recomendamos los siguientes títulos de nuestra colección (en www.librosdelasteroide.com encontrará más información):

Vivir con nuestros muertos, Delphine Horvilleur

El Pentateuco de Isaac, Angel Wagenstein

El tiempo regalado, Andrea Köhler